


THE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LOS ANGELES

L'AVENIR

DE

LA PHILOSOPHIE

DU MÊME AUTEUR

Vie et Science, *lettres d'un vieux philosophe strasbourgeois et d'un étudiant parisien.* Un vol. in-12.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 216-98.

L'AVENIR

DE

LA PHILOSOPHIE

ESQUISSE D'UNE SYNTHÈSE DES CONNAISSANCES FONDÉE SUR L'HISTOIRE

PAR

HENRI BERR
Ancien élève de l'École Normale supérieure
Professeur de Rhétorique au Lycée Henri IV
Docteur ès Lettres



PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET C[ie]
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1899

A LA MÉMOIRE DE MON PÈRE

ET

A MA MÈRE

JE DÉDIE CE LIVRE

EN TÉMOIGNAGE D'AFFECTION

AVANT-PROPOS

En juillet 1892, je commençais ce livre à Gérardmer, dans la paix de nos Vosges, parmi ces forêts dont je voudrais qu'il eût la gravité forte et douce. Dès lors, le plan en était tracé entièrement et le détail même précisé. J'ai mis cinq ans à l'écrire, à la fois par lenteur voulue et retards subis. — En principe, le temps ne fait rien à l'affaire : aussi ai-je un motif particulier pour donner cette indication. Pendant ces cinq ans, la crise à laquelle répondent ces pages n'a fait que devenir plus aiguë et plus manifeste. Certaines questions qui y sont traitées ont été débattues, non pas seulement par les penseurs, — dans des cours, des ouvrages ou des revues, — mais, comme choses de mode, jusque dans les journaux, par des chroniqueurs soucieux d'actualité. — Faut-il s'en réjouir ou le regretter? Il est désirable que les graves problèmes s'imposent à tous : est-il bon qu'on les résolve, à plume courante, dans un coin de salle de rédaction, ou, une coupe de champagne en main, dans un banquet? — Quoi qu'il en soit, j'étais comme un soldat qui se forgerait une épée près du champ de bataille : le tumulte le gêne et en même temps

l'anime; il l'impatiente, et pourtant il l'engage à tremper son arme plus fortement. Si je me suis senti encouragé quand telle de mes idées me semblait confirmée à l'avance, je me suis trouvé tenu de répondre aux objections qui d'avance aussi m'étaient faites. Bien que mon sujet ne soit pas d'une génération ni d'une date, mais que ce soit le seul commun à tous les hommes de tous les temps, je souhaitais que cet ouvrage fût exactement approprié au moment où je l'écrivais. Je ne sais si j'aurai réussi : mais je sais que je l'ai désiré plutôt pour les idées que pour l'auteur.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

CONCLUSION

L'AVENIR
DE
LA PHILOSOPHIE

INTRODUCTION

QUEL EST L'OBJET DE CE LIVRE ET SON RAPPORT AVEC LA CRISE CONTEMPORAINE

« S'il est permis de parler librement de ceux qui par une feinte modestie publient que ce qu'ils écrivent n'est d'aucune utilité, je crois qu'il y a beaucoup plus de vanité et d'insolence de se proposer aucun autre but que l'utilité publique en mettant un livre au jour; de sorte que qui fait imprimer un ouvrage où il ne prétend pas que les Lecteurs trouvent rien d'utile ni pour eux ni pour les autres, pèche visiblement contre le respect qu'il doit au public. »

(LOCKE, préface de l'*Essai sur l'entendement humain*, trad. Coste.)

I

LE DESSEIN DE L'AUTEUR

« Ceci est un livre de bonne foi », et c'est aussi un livre de foi. Et, en vérité, c'est moins un livre, une thèse, qu'un acte, pour ainsi dire, et un fragment de vie.

Je n'ignore pas qu'en général la personne d'un auteur doit s'effacer derrière son œuvre; que les lecteurs de celle-ci, lorsqu'elle en a, cherchent ce qu'elle est et ce qu'elle vaut,

non de quelles intentions et dans quelles circonstances elle est née. Pourtant, dès qu'on a le courage d'écrire, il est plutôt modeste qu'arrogant de se présenter, en quelque sorte, et de tâcher à inspirer de la confiance. — Vous qui ne me connaissez pas et de qui je voudrais être lu, — autrement pourquoi écrirais-je? — si je vous livre ma pensée, ne dois-je pas vous disposer à l'accueillir?

De ceux-là d'abord je souhaite la sympathie qui, comme moi-même, à propos de tout, se sont posé cette question : A quoi bon? — et dont l'histoire est la mienne. Dès qu'une fois on s'est dégagé de l'instinct, du point de vue naïf qui accepte la vie sans discuter et trouve une raison suffisante dans tout ce qui est, parce que cela est, l'inquiétude ne cesse plus. Tout est nouveau dès lors, tout apparaît étrange. On s'effraye de l'immense inconnu où les hommes s'agitent; on ne peut se résigner, dans cette courte portion de la durée qu'on occupera encore, à passer ignorant et inconscient, comme isolé dans la série des choses. On n'éprouve plus le besoin d'agir : car, avant d'accomplir la moindre action, on voudrait avoir trouvé les principes qui justifieraient, qui régleraient l'activité. On n'éprouve même plus le besoin de chercher et de savoir, en ce sens qu'on fait fi des connaissances partielles : on juge vains les détails, accumulés sans espoir et sans but — puisqu'on manque de principes pour animer la recherche et l'orienter. — En agissant ainsi, je remplirais un devoir; en instituant cette expérience, j'établirais peut-être une vérité nouvelle; en lisant ce manuscrit, j'éluciderais sans doute un point d'histoire obscur. — Et après? L'histoire, la science, le devoir, l'action, où tend tout cela? — Cette journée, me dites-vous, est exquise : le ciel est bleu à l'infini; l'espace rit de la joie éparse du soleil; dans l'air flotte le parfum délicieux des forêts et des prés. Il fait bon vivre, et j'ai sujet d'ailleurs d'être heureux. — Pourquoi parler de joie et de délices, et qu'est-ce précisément que le bonheur, si le sens de la vie m'échappe?

Et ainsi, pour qui le problème de la vie s'est posé dans sa

tragique obsession, la chose la plus sérieuse, la plus urgente, la plus captivante aussi, devient la recherche des principes. Il faut se replier sur soi-même, pour pouvoir ensuite se déployer au dehors. La vraie vie doit procéder de la pensée; la vraie vie est celle qui se pense. Il n'est pas nécessaire de vivre, mais il est nécessaire de réfléchir.

Pour aborder un tel problème, à la fin du XIXe siècle, les ressources, quelles qu'elles soient, de la volonté et de la raison individuelles ne sauraient suffire. D'innombrables efforts ont été faits pour trouver un ordre dans l'univers, pour rendre la vie intelligible; et on a attaqué de toutes parts, de mille façons, l'obsédante énigme : d'un tel labeur il faudrait connaître et apprécier les résultats. La vraie vie est celle qui se pense, mais la pensée ne peut plus être solitaire. Trop d'hommes, atteints de l'antique tourment, ont pensé, cherché, trouvé peut-être. Aujourd'hui, vouloir répondre sérieusement à cette question : Quel est le sens de la vie? — c'est aspirer à faire de sa pensée le centre de la conscience humaine, l'aboutissement de ces efforts innombrables des générations successives. Tâche bien propre à épouvanter qui en mesure l'étendue, et les limites de son esprit!

Pour moi, dès le début de ma tentative, je ne m'en suis point dissimulé les difficultés. Mais on ne saurait toujours à volonté diriger sa propre pensée, et rien n'est plus curieux parfois que de contempler après coup le travail patient par lequel on a réalisé en soi comme un dessein secret : on s'est découragé par moments, on a voulu se persuader que l'entreprise était téméraire et que l'effort était inutile; ou encore la réflexion a paru étouffée sous l'amas des devoirs et des soucis quotidiens; et tout à coup le germe vivace fait éclater une force inattendue, il s'est procuré obstinément sa nourriture, il s'est accru peu à peu, et désormais, plus exigeant, il triomphe irrésistiblement des obstacles.

Etre rompu à la discipline et posséder le contenu de toutes les sciences, personne n'est plus éloigné que moi d'y pré-

tendre. Et qui, d'ailleurs, y prétendrait? Peut-être se peut-on contenter d'avoir approfondi de son mieux quelques études et compris la méthode des autres, leurs tendances et leurs résultats essentiels. Peut-être quand, pour maîtriser l'essor de l'esprit, on le contraint à redescendre souvent des cimes de la spéculation vers de plus fermes disciplines; quand, après avoir suivi l'envolée hautaine des grands philosophes, on s'attache modestement à quelque déduction mathématique, à quelque problème expérimental, à un minutieux travail d'érudition, a-t-on des chances d'échapper aux erreurs spécieuses. Lorsqu'on a tenu souvent des vérités solides d'une prise assurée, on suspecte pour toujours la fragilité de l'imagination et le creux de la logique pure.

Je me promets d'ailleurs de ne jamais chercher à créer d'illusion à mon avantage : dans quelle mesure je connaîtrai les matières dont je devrai parler et à quel degré je serai convaincu des propositions que j'oserai avancer, pourquoi ne le déclarerais-je pas franchement? Lorsque cela m'était possible, j'ai toujours pris une connaissance directe des faits et des œuvres; je n'ai pas épargné mon temps et ma peine; mais il faut, hélas! tenir compte des limites d'une vie et d'un cerveau : et y a-t-il plus de honte à avouer son insuffisance qu'à paraître l'ignorer? Quant aux idées et aux opinions, je trahirais mon intérêt réel en les donnant pour la vérité même quand elles n'ont que la vraisemblance à mes yeux.

Pour tout dire, je crois que ce qu'il y a dans la deuxième partie de cet ouvrage de plus général et de plus abstrait, — fondé pourtant le plus souvent possible sur l'examen des faits particuliers et de la réalité concrète, — que ce qui aura semblé trop *a priori*, sera, par moi et par d'autres, prouvé ou du moins confirmé prochainement. Je n'ignore pas que mes conclusions seront jugées quelque peu utopiques, mais j'affronte ce jugement. Quand ce qu'on nomme utopie est pure chimère, — œuvre vaine sans doute, — elle ne présente guère de danger; si c'est un idéal encore lointain, que beau-

coup écartent d'un mot dédaigneux, — parce qu'il dérange trop d'idées faites et trop d'habitudes régnantes, — il en reste quelque chose de fécond, et contre les critiques l'avenir donne raison à l'utopiste.

Il m'a toujours paru que cette sincérité absolue, cette candeur qui doit être la loi de la pensée, peuvent racheter, dans une certaine mesure, même la faiblesse d'un livre. Un esprit qui cherche passionnément et qui pense tout haut, cela est rarement sans intérêt, peut-être sans profit : et voilà tout au moins ce que je voudrais qu'on trouvât dans ce livre. Mais, quelque défiance où je sois de moi-même, — précisément par franchise, — je n'hésite pas à promettre plus que la sincérité. Si je suis sûr de ne point posséder toute la vérité, si je crains d'avoir commis bien des erreurs de détail, j'ai la conviction cependant d'être dans le sens de la vérité. — On peut avoir cette conviction, en effet, — j'espère le montrer, — quand on est dans le sens où la vie même a progressé, quand on voit passer en s'y réfléchissant, à travers sa pensée propre, le courant de la pensée collective, et qu'on dérobe ainsi le secret de la force spontanée qui se déployait en s'ignorant. Or cette pensée commune — on le verra, sans doute — est essentiellement conciliatrice des points de vue opposés qu'elle découvre, élaboratrice du savoir multiple qu'elle acquiert. Elle ne se diversifie et ne s'enrichit que pour devenir harmonie et unité. En embrassant toujours davantage, elle laisse enfin apparaître ce qu'elle veut; et son progrès décisif est, en voulant son vouloir, de chercher consciemment à unir. — C'est là, je crois, que nous en sommes; telle est la vérité qui se révèle à nous. La réflexion n'a pas fini son œuvre, mais elle a atteint son principe. Le temps des solutions neuves pour l'éternel problème est passé. Qui veut en trouver cherche l'impossible peut-être et passe sûrement à côté de la bonne tâche. Il faut prétendre, non plus à l'originalité des idées, mais à la largeur des vues, et comprendre plutôt qu'innover : au lieu de vouloir être Soi, il faut s'efforcer d'être Tous.

Quand j'ai eu la conviction qu'un esprit qui s'ouvre largement — s'il découvre enfin que la diversité est unité virtuelle et s'il cherche comment à l'unité la diversité se ramène — tend pour sa part à réaliser la fin même de la vie et le vœu peut-être de la nature entière, quand j'ai cru le succès possible et accessible la vérité, quand j'ai poursuivi dans la joie le travail entrepris dans l'inquiétude : j'ai souhaité que ma conviction fût partagée, et j'ai éprouvé un plaisir où elle s'affermissait encore toutes les fois que je la retrouvais à quelque degré dans les œuvres contemporaines. Si la pensée qui anime ce livre est, en vérité, fille du temps, elle doit être avec d'autres pensées en accord plus ou moins intime : non seulement embrasser, autant que possible, tous les éléments du passé et du présent, mais ne rien offrir de singulier dans l'effort pour les unifier. J'espère bien qu'il en est ainsi. Que les esprits se pénètrent de plus en plus, mon idée directrice l'implique. Il ne faut plus dire : J'ai pensé cela; mais : Mon temps a pensé cela en moi. Et, s'il était permis d'aspirer à quelque mérite, ce ne serait qu'à prendre une conscience plus nette de la pensée impersonnelle qui va régner, ou à en trouver une formule plus heureuse.

En ce qui touche la forme, je crois, pour ma part, qu'il y a deux écueils à éviter.

Il me paraît que la philosophie est cultivée un peu trop dans l'ombre et le mystère. On a éprouvé quelquefois le besoin de l'en faire sortir, mais elle ne tardait pas longtemps à fuir de nouveau le grand jour. En revêtant une forme technique, en employant une langue spéciale, en demeurant le partage de quelques initiés, je n'ignore pas ce qu'elle a gagné : sans cet appareil ésotérique qui facilite le travail de la pensée et qui peut en dissimuler les audaces, je doute que certains progrès, si même ils s'étaient accomplis, fussent devenus définitifs. Mais les résultats de l'algèbre philosophique, ne faut il pas les mettre enfin à la portée, sinon des

esprits frivoles, de tous ceux au moins qui doutent et qui cherchent?

Le « sens commun » est suspect à beaucoup de philosophes; et pourtant un des plus profonds penseurs, un des plus obscurs aussi et des plus indifférents en apparence au jugement des profanes, a déclaré que « la plus haute philosophie, quand elle traite des intérêts les plus grands de l'humanité, ne peut nous conduire plus loin que ne le fait le sens commun guidé par la nature » : Kant est persuadé que les résultats de la philosophie sont d'avance populaires[1]. Peut-être serait-il plus juste de dire que la vérité philosophique doit devenir aisément la vérité naturelle; que, si difficile soit-elle à découvrir, elle doit être facile à comprendre, une fois découverte, et telle enfin que ceux qui l'aperçoivent s'étonnent de l'avoir si longtemps ignorée. Comment le dernier mot de la vie serait-il quelque chose d'incompréhensible — sauf à un petit nombre d'élus? Si quelques hommes le prononcent, c'est que l'humanité le balbutiait déjà.

Voilà ce que notre Descartes avait compris admirablement quand, dès la première ligne du *Discours de la Méthode*, il déclarait que « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » et quand il faisait appel à la lumière naturelle, convaincu que « ceux qui avaient le moins appris de tout ce qui avait été nommé jusque-là philosophie étaient les plus capables d'apprendre la vraie[2] ». Cette vérité qu'il se flattait de posséder, il croyait que la clarté même dont elle illuminerait les esprits non prévenus l'empêcherait d'être méconnue. Ses plus grands successeurs, un Leibnitz, un Locke, un Hume même et un Kant[3], n'attachent pas un moindre prix à la clarté. A qui serait uniquement frappé de ce que ce dernier a d'obscur il suffirait de citer les paroles suivantes : « Je laisse à ces hommes distingués qui joignent si heureusement

1. *Critique de la Raison pure*, trad. Tissot, grande préface, p. 24.
2. *Les Principes de la Philosophie*, préface, éd. Liard, p. 15.
3. *Premier Essai*, fin; *Crit. de la R. pure*, préf. de la 2e édit., p. 29.

à la profondeur de l'aperçu le talent d'une exposition lumineuse (*talent que je ne me sens pas*), le soin de mettre la dernière main à mon ouvrage, encore imparfait sans doute à ce dernier point de vue ». L'impuissance de Kant à être plus clair ne prouve donc point qu'il fût impossible à ses yeux de l'être davantage.

Or l'effort vers la vérité sera de plus en plus un effort vers la clarté, à une époque dont la tâche est avant tout de concilier et d'unir. Quand les idées soi-disant opposées ne sont pas simplement complémentaires, c'est qu'elles sont identiques en réalité dans leur contradiction apparente. Sans le langage, la pensée individuelle s'ignorerait presque et ne se communiquerait pas : mais en prenant corps, pour ainsi dire, elle revêt des formes trompeuses qui retardent trop souvent l'entente qu'elles devraient assurer. Les mots sont un piège où sans cesse se prend l'esprit. Quand on assiste, en simple curieux, à quelque discussion philosophique, on acquiert presque toujours la conviction que les adversaires tomberaient aussitôt d'accord s'ils donnaient le même sens aux mêmes termes. Écarter les équivoques où se voile la vérité des systèmes, poser les questions d'une façon simple et franche, n'y employer les mots que dans un sens précis et clair, c'est préparer la solution définitive où se concilieront tous les essais antérieurs.

Si le génie et la langue d'un peuple sont propres à ce travail, j'estime que c'est bien le génie de la France et la langue française. Je crois avoir reconnu, ce que je n'aurais point osé affirmer dès l'abord, que, dans la recherche de la vérité, notre rôle est destiné plutôt à s'accroître qu'à s'amoindrir. La vérité n'est point nationale et, d'où qu'elle vienne, elle s'impose : mais il est permis à une nation de se réjouir si elle a une vertu propre pour la mettre au jour, c'est-à-dire, puisque tel est le moyen, pour tout éclaircir et tout concilier.

Nous avons d'ailleurs — et c'est le second écueil auquel je voudrais échapper — à nous méfier d'un penchant un peu

frivole, qui ferait de la philosophie quelque chose de superficiel et de trop littéraire. Pas plus qu'un mystère d'initiés, elle ne doit être un amusement d'esprits curieux et raffinés. Il ne faut pas que la facilité ou l'attrait en dérobent la gravité et l'intérêt suprême. C'est là que tout ornement qui n'est qu'ornement est superflu, dangereux même, on pourrait presque dire sacrilège. S'il est sage, en contenant l'imagination, d'éviter dans la philosophie le vague et le flottant de la poésie, à plus forte raison n'y doit-on point, par l'abus des procédés, par la recherche d'effets brillants ou piquants, sacrifier aux esprits vains. Quand la pensée transparaît dans le sobre contour d'une forme exacte, quand les idées se lient et se succèdent avec une sorte de nécessité, cela même est plus beau que les plus ingénieux artifices.

Ce n'est point cependant qu'il faille absolument suivre la logique si abstraite, mais surtout si froide, de quelques classiques, des purs raisonneurs. Trouver la raison d'être de tout ce qui est, telle est l'ambition du penseur; il aspire à tout réfléchir en son esprit et à tout rendre intelligible, toutes les pensées diverses et, par delà les pensées, les êtres, les choses, tout ce concret qui, dans sa riche variété et ses aspects changeants, est la vie et la nature : ne saurait-il refléter parfois cette réalité concrète avec ses couleurs et ses formes, et rendre ainsi plus sensibles les rapports de la pensée abstraite à la vie et aux choses? Au surplus, dans le penseur il y a un homme, que l'inquiétude de savoir anime et qu'enivre la joie de trouver. N'est-il pas naturel, dès lors, comme dans l'éloquence vraie un orateur révèle son âme entière, que, dans les raisonnements les plus abstraits, un penseur sincère trahisse quelque chose de son ardeur contenue, et que la froideur du style en soit réchauffée?

Qu'il s'agisse du fond ou de la forme, il ne faut jamais l'oublier : la philosophie n'est point au-dessus, elle n'est point en dehors de la vie; rien pour nous n'est plus vital qu'elle. « C'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher

jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher », a dit notre Descartes encore, et « cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas [1] ». Kant, que je me plais à citer parce qu'on se le représente parfois comme isolé du reste des hommes dans sa méditation sourcilleuse, oppose à la philosophie « comme science de l'école », qui n'a d'autre objet que de « satisfaire la curiosité », la philosophie « comme science du monde », qui « enseigne la sagesse » et qui, seule, a « du prix et de la dignité [2] ». Elle est, cette vraie philosophie, ou plutôt elle deviendra le patrimoine de tous; elle est notre force présente et notre espoir; un jour elle sera le tout de l'homme. Je le crois, et je voudrais, en écrivant, le faire croire [3].

A quel moment, dans le cours d'une vie, les fruits de la pensée sont vraiment mûrs, il est difficile d'en juger. Il ne faut point se hâter d'écrire, et il faut craindre de trop tarder. C'est un beau dessein, mais chimérique, d'attendre qu'on ait pleine confiance en soi : la vie finirait avant le doute. Mais si, tout en désespérant de contempler la vérité, on a la conviction de l'entrevoir, peut-être faut-il oser dès qu'on l'a entrevue. En écrivant, tandis qu'on précise sa pensée propre, on aide les autres à préciser, parfois même à formuler la leur : il en est à qui manquent les forces ou bien les loisirs pour le faire; et c'est grande pitié que tant d'hommes vivent sans pensée et sans foi. En tardant, on prolonge les joies muettes, l'ivresse solitaire de la recherche; oser est plus généreux peut-être et, au fond, plus modeste : c'est provoquer la critique, par laquelle les autres vous éclairent comme on cherche à les éclairer.

1. *Principes*, préface.
2. Introduction aux *Leçons sur la logique*.
3. Si des personnes peu familiarisées avec la philosophie consentaient à lire cet ouvrage, je les engagerais à négliger d'abord le chapitre II du livre I et dans le chapitre II du livre II les divisions 1 et 2. L'intelligence de l'ensemble leur faciliterait ensuite celle du détail.

II

LES CARACTÈRES DE CE TEMPS

Ceci est donc un livre de foi; et, comme tel, il répond, selon mes forces, à l'intime besoin de ce temps.

Il me semble que, depuis bien des siècles, il n'y avait pas eu, d'une part, autant d'êtres indifférents, enfoncés dans la vie matérielle, pour qui l'existence se passât à préparer, à déguster, à cuver ou à regretter le plaisir; et, d'autre part, autant d'âmes inquiètes, avides de quelque haute et sûre vérité qui affermît la vie et ennoblît la jouissance. — En tout temps, des esprits d'élite ont subi une crise, parfois longue et douloureuse, dans leur effort pour se créer des croyances qui fussent à eux; mais ce qui s'est vu plus rarement, c'est, chez tant de penseurs à la fois et si différents entre eux, une crise aussi violente, qui troublât des vies entières et qui allât jusqu'à en abréger.

En France, après la renaissance religieuse et spiritualiste de l'époque romantique, les progrès de la science, continus depuis deux siècles, et dont éclataient aux yeux les résultats matériels, firent naître une immense espérance. On prétendait rompre avec tout le passé religieux et métaphysique; une ère nouvelle s'ouvrait, l'ère positive; et la philosophie ou l'art même ne devaient plus être que des aspects du savoir positif [1]. — Mais ce qu'on demandait à la science, elle ne le pouvait donner à elle seule et sur l'heure. Les définitions prudentes des savants lui assignèrent un rôle plus modeste. Pour avoir trop attendu d'elle, on la rabaissa ensuite à l'excès. Elle pouvait aider la chair à jouir, mais non l'esprit à savoir : est-ce savoir, en effet, qu'ignorer un peu moins, si l'on doit toujours ignorer? Bien loin de remplacer la religion et la philosophie, la science à son tour fai-

1. Positivisme et naturalisme.

sait défaut, sans que rien pût la remplacer elle-même. Ce fut un découragement profond, que bien des causes aggravèrent — et plus qu'aucune autre peut-être nos douleurs patriotiques. A quoi pouvait-on croire désormais, — sinon sans doute au patriotisme, parce qu'on le sentait blessé et saignant dans son cœur? On prit donc pour maîtres les grands douteurs et les grands désolés; et puisque, pour parler comme Aristote, même s'il ne faut pas philosopher, il faut philosopher encore, — en prouvant qu'on ne peut philosopher, — on se mit à professer le scepticisme et le pessimisme [1].

Ce sont là des faits bien connus de notre histoire morale. Je voudrais insister sur les rapports du doute et du désespoir, montrer comment de la négation même pouvait renaître la foi, et aussi comment ce germe précieux de la foi doit être surveillé et dirigé dans sa poussée brusque et hardie.

Le scepticisme primitif, pyrrhonien, est une doctrine austère : on l'a accommodé de mille façons, et souvent tempéré d'épicurisme. Le dilettantisme est une forme moderne, répandue et très élégante, de l'antique doctrine. Poursuivre directement le plaisir est bas et implique au fond quelque affirmation, un matérialisme grossier : mais se retrancher dans son moi, s'y dédoubler et s'amuser du défilé ininterrompu des images; chercher dans la vie, dans la diversité des occupations, des relations et des milieux, demander à l'art, à l'histoire, à la science même des impressions multiples et changeantes, sans d'ailleurs s'inquiéter de la réalité de ces impressions ni leur attribuer une valeur objective; veiller toujours à n'être point dupe et le témoigner par une ironie légère et diffuse : voilà une attitude distinguée, à la fois détachée et qui ne va point sans jouissances délicates, qui convient à des esprits très cultivés, mais d'une culture

1. P. Bourget, J. Lemaître, Anatole France, P. Loti me semblent avoir représenté ou analysé le mieux leur génération; Bourget a démêlé beaucoup des influences qu'elle a subies.

plus esthétique encore que pleinement intellectuelle. Un hasard favorable peut faire qu'une vie s'écoule aisément dans ce jeu d'ombres. Mais quand la pensée, étourdie du va-et-vient des images, arrive à se ressaisir par instants, quand le temps et l'habitude dissipent le charme de la mouvante illusion ou que des épreuves trop fortes la déchirent, alors apparaît le vide affreux d'une vie sans foi, alors sourdent l'ennui, la tristesse, le désespoir, alors échappent les cris de détresse, les invocations au néant : « Tout est vanité. Heureux celui qui ne fût jamais né! La mort vaut mieux que la vie, dont il faut se défaire [1]. » Le dilettantisme, c'est l'ignorance reconnue et allègrement portée; le pessimisme, c'est l'ignorance sondée et douloureusement subie.

Et cependant il faut vivre. Lorsqu'un peuple n'est point dégénéré tout à fait, lorsque sa jeunesse a quelque sève encore [2], la vie ne tarde pas à proclamer de nouveau, à crier ses droits contre toutes les négations de l'intelligence. Comme « à une douleur sans angoisse, vide, sourde, lugubre, — à une douleur lourde, étouffée, calme [3] » les paroles et les sanglots sont un soulagement, l'exagération même des théories sombres et des noirs tableaux prépara pour le pessimisme une détente : les hommes se prirent de pitié sur eux-mêmes et de pitié réciproque; dans cet attendrissement délicieux, le cœur touché s'ouvrit et épancha ses sources vives.

En se déployant, riche et spontanée, l'activité emporte

1. Voir Tolstoï, *Ma confession*. C'est dans les romans qu'on pourra le mieux suivre toutes les phases de la pensée contemporaine. Voir, par ex., *Mensonges* de Bourget, puis *le Disciple*, et, plus tard, *Cosmopolis*; *A rebours* de Karl Huysmans. A la fin de ces romans on voit poindre la phase suivante. Des Esseintes qui, dans un dilettantisme forcené, a mené une vie à rebours, s'écrie (ce sont les dernières lignes) : « ... Seigneur, prenez pitié du chrétien qui doute, de l'incrédule qui voudrait croire, du forçat de la vie qui s'embarque seul, dans la nuit, sous un firmament que n'éclairent plus les fanaux consolants du vieil espoir! » Plus tard est venu ce livre curieux : *En route!* du même auteur, puis *la Cathédrale*.

2. Surtout si le mal est combattu dans ses causes physiques. Je n'insiste ici que sur le côté intellectuel du pessimisme. C'est une maladie complexe.

3. Coleridge, *l'Abattement* : cité par Stuart Mill dans le passage de ses *Mémoires* où il raconte sa crise intérieure (chap. v, pp. 126 sqq.).

les doutes et les tourments. Tendre à quelque chose, désirer, aimer, en suivant la loi naturelle, c'est croire; c'est, par suite, être en joie. Tant qu'il y aura des yeux et des lèvres pour se chercher; tant qu'il y aura des mains secourables tendues vers d'autres mains; tant que de puissantes et d'irrésistibles impulsions entraîneront des hommes, même à la mort, sans regret; tant que de communs frissons secoueront des foules transportées, — la vie sera sauve et les théories pessimistes s'évanouiront comme de vains cauchemars[1].

En agissant on s'est donc senti renaître, et ce fut, de toutes parts, une révélation : « Il faut agir, s'écria-t-on, aimer, se dévouer, vouloir. Il faut imiter le simple qui réalise la vérité sans la concevoir, en suivant la leçon de l'instinct. Il faut agir, et nous croirons; agir, et nous serons heureux. » — Oui, mais l'action remplit-elle assez la vie d'un homme qui pense pour que tout son être soit satisfait? Va-t-il spontanément « s'abêtir » jusqu'à imiter le simple? Parce qu'il a éprouvé, en agissant d'une certaine façon, une joie intime et qu'alors vraiment il s'est senti vivre; parce qu'il voit autour de lui d'humbles justes accomplir placidement leur tâche, comme le bœuf aux yeux calmes rumine en paix dans les prairies, voudra-t-il ou saura-t-il remplir sa fonction sans chercher outre? De belles et nobles paroles ont encouragé les « bonnes volontés » : au lieu d'accepter le monde tel qu'il est, avec ses misères et ses belles jouissances à portée de main, ou de vous désoler lâchement, écoutez parler la loi de vie, qui dit : *Il faut ceci,... il faut ceci encore!* qui assigne un devoir, qui donne un but à l'homme[2].

Eh bien! non, quand bien même tous les hommes entendraient clairement la loi morale, tous ne sauraient s'y aban-

1. Influence de notre relèvement national (expositions de 1878 et de 1889 surtout), de notre politique coloniale, de la *renaissance* physique et militaire, de l'entente franco-russe et de la littérature russe. — Voir de Vogüé, P. Desjardins, Ed. Rod, Paulhan (*le Nouveau mysticisme*), et remarquer la brusque transformation du roman : P. Margueritte, J.-H. Rosny, etc.

2. Voir P. Desjardins, *le Devoir présent*.

donner naïvement. Quand à *ce qui est* on oppose *ce qu'il faut*, on se leurre : *ce qu'il faut*, c'est encore *ce qui est*, si l'on ne fonde pas plus profondément cette donnée de la conscience actuelle. Que signifie l'instinct moral, et quel est le rôle de cette force intime parmi les forces de l'univers? Chez le simple, la loi et l'agent ne font qu'un : de là sa quiétude; chez le penseur, l'agent s'oppose à la loi : et même s'il la pratique, et même s'il ne peut s'y soustraire, c'est un inconnu intérieur qui l'inquiète autant que l'inconnu du monde. Toujours le même besoin de savoir le tourmente. Pour lui la foi du simple devient un problème, et lui-même il ne croira vraiment que si ce problème est résolu [1].

Oui, vraiment, « aujourd'hui un cri de famine, un cri de faim spirituelle retentit de toutes parts. Qui nous nourrira? se demande-t-on [2] », c'est-à-dire, puisqu'on veut prolonger les heures bénies de plénitude, croire sans retours de sécheresse et d'abattement, qui donnera à la foi pratique des principes intellectuels, qui la fondera dans la pensée même? De là, dans beaucoup d'œuvres récentes, un mélange d'inquiétude et d'affirmations, un idéalisme vague, même lorsqu'il cherche à se formuler. Mais le « nihilisme » a disparu, semble-t-il; mais les élégantes ironies tendent à devenir démodées, et l'on est las de cette manière, naguère encore si goûtée, qui jouait avec les questions éternelles et mitigeait d'un sourire léger le ton bienséant du respect.

L'art, très vite, s'est transformé pour répondre à cet esprit nouveau. On peut constater, je crois, que certains traits, — plus ou moins évoqués par le terme d'alexandrinisme, — l'abondance des mots et le vague des idées, l'érudition et l'éclectisme, le souci de la forme, l'effort pour rapprocher l'art littéraire des autres arts où la pensée joue un rôle

1. Aussi, depuis *le Devoir présent*, M. Desjardins — on le sent dans ce qu'il écrit — fait-il effort comme tant d'autres pour *fonder* la morale, pour lui assurer un principe.
2. M. de Vogüé.

moindre, apparaissent en beaucoup d'œuvres aux époques où précisément la pensée mue, pour ainsi dire; et la beauté devient plus formelle encore, en pareil cas, dans les arts où toujours la forme prédomine. Tel est, pendant plusieurs années, le caractère, tout alexandrin, que prit l'activité esthétique des *jeunes* : ils enveloppaient dans une forme ingénieuse ou bizarre — si même ils y mettaient quelque chose — du pessimisme ou de l'ironie, sincères ou empruntés. — Or, sous cette forme riche et souple, voici qu'une âme nouvelle s'est révélée : la forme n'est plus destinée qu'à suggérer, qu'à symboliser — quoi, au juste? — l'essence des êtres et des choses, les rapports de tout, l'Esprit du Tout. Les théories sont vagues, les œuvres aussi; mais l'ambition, généreuse et, somme toute, heureuse, est, en réalisant la beauté, d'exprimer l'univers, de substituer à la froide, ironique ou désolée analyse, la vivante et croyante synthèse[1].

Mais aux artistes même les formules flottantes de l'art ne suffisent pas toujours. Où trouver quelque chose de solide à quoi l'on puisse subordonner l'action? On cherche de tous côtés : et, sans parler de ceux qui demandent des révélations aux Esprits, on remonte aux enseignements de Jésus, des Prophètes ou de Bouddha[2]. — Nobles leçons, et dont la vertu morale n'est pas encore épuisée : mais, si elles contentaient la pensée comme le cœur, comment donc se serait produite la longue crise des temps modernes? On n'a pas craint de prononcer le mot de « réaction »; et, bien qu'on laisse à dessein dans l'ombre le dogme précis des religions positives, on leur emprunte volontiers un mysticisme plus ou moins fuyant. — Eh quoi! retourner en arrière et abandonner sans remords tout ce qu'on appelait des conquêtes, et qui faisait l'honneur

1. Voir l'*Enquête sur l'évolution littéraire* de Jules Huret (1891); *la Littérature de tout à l'heure* de Charles Morice; *l'Idéalisme intégral* de Maurice Pujo. Remarquer le rôle de la musique, même en littérature : les symbolistes sont — ou furent — volontiers wagnériens.

2. De Vogüé, Guy de Brémond d'Ars; James Darmesteter. Voir Burnouf, *le Bouddhisme en Occident* (*Rev. des Deux Mondes*, 15 juillet 1888), et Pierre Janet, *le Spiritisme contemporain* (*Rev. phil.*, avril 1892).

de l'humanité! Après tant de siècles d'un travail obstiné, quand les plus pures gloires de notre ère semblaient les philosophes et surtout les savants, artisans et martyrs parfois d'une vérité qu'ils ne faisaient qu'entrevoir, élite où les plus humbles sont souvent les plus sublimes, peut-on lire sans stupeur des pages qui promettent le secret de la vie en professant le mépris de la pensée?

— La science n'est qu'un « mensonge ». « Plus les jeunes gens avancent dans l'étude des faits, plus loin et plus loin d'eux se recule la possibilité, le désir même de résoudre les problèmes de la vie...; de plus en plus la forme leur cache le fond, de plus en plus ils perdent la conscience du bien et du mal et la faculté de comprendre ces expressions et déterminations du bien et du mal que le genre humain a élaborées dans le cours de sa vie entière...; de plus en plus ils s'enfoncent dans le hallier des observations que rien n'éclaire.... Et à mesure que leur stupidité grandit, ils acquièrent une confiance en soi qui leur ôte pour toujours la possibilité de revenir à la simple vie du travail, à la pensée simple, claire, humaine[1]. » On ne craint pas de le déclarer : quand à la parole de vie des apôtres la pensée contredit, c'est la pensée qui doit succomber. Penser est un mal et, quand même nous y répugnerions, « nous devons nous efforcer surtout de détruire en nous l'intelligence ». Si tous les contempteurs de la pensée ne vont pas aussi loin, pourtant notre situation morale pourrait, dit-on, se résumer ainsi : « la science a perdu son prestige; et la religion a reconquis une partie du sien »[2].

La pensée avait tari l'action et ruiné la foi : maintenant, pour agir et pour croire, on parle d'étouffer la pensée. Mais on n'y saurait parvenir; et la jeunesse d'aujourd'hui, qui

1. Tolstoï, *Ce qu'il faut faire* : sur la destination de la science et de l'art. Cf. *Ma confession*.

2. Brunetière, *Après une visite au Vatican* (*Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1895). — Voir Teodor de Wyzewa, *Contes chrétiens*; Maurice Pottecher, *la Peine de l'Esprit*; Léon Daudet, *les Morticoles*....

voudrait croire, est aussi curieuse et plus savante qu'aucune des générations antérieures[1]. Ce qu'il faut, en vérité, c'est faire disparaître l'antinomie de la science et de la pratique, de la pensée et de la foi. Voilà le mal, toujours le même au fond, quoique manifesté diversement, dont souffre, depuis plusieurs siècles, l'élite de chaque génération. L'unité du savoir et de la morale, réalisée dans les religions, rompue par la critique, qu'engendra le progrès de la pensée, cherche sans cesse à se rétablir. En vain l'on croit pouvoir sacrifier l'un ou l'autre : c'est une illusion, toujours renaissante, qui ne soutient pas les hommes promptement désabusés; et toujours éclate leur égale nécessité, mais leur désolant antagonisme.

Il est réservé à la pensée, par un progrès définitif, de faire évanouir l'opposition que ses premiers progrès ont fait naître. Il lui est réservé d'assurer une foi par laquelle la vie apparaisse facile, droite, unie comme une voie royale — la vie de l'homme et celle de l'humanité. Toutes ces crises partielles, tous ces problèmes particuliers que les peuples tâchent à résoudre, — d'organisation sociale, de politique et de péda-

1. Lorsqu'on feuillette les innombrables revues de jeunes, on est frappé, non seulement des tâtonnements esthétiques, mais du savoir qui s'y révèle : les cénacles d'autrefois ne s'intéressaient pas ainsi aux littératures, à l'histoire, aux sciences surtout et à la philosophie. — Les œuvres de M. Maurice Barrès me semblent un document bien curieux. Cet esprit très ouvert est comme le confluent de tendances diverses — qu'il cherche tant bien que mal à fondre dans une théorie plus ou moins cohérente d'individualisme : l'ironie, le pessimisme, le goût de l'analyse, avec le désir de se passionner et d'être ému, d'agir, — sans pourtant être dupe, — avec un besoin d'aboutir à des formules philosophiques — qu'il satisfait tout à la fois grâce à Spinoza, Gœthe, Hegel, Schopenhauer, Hartmann.... Ses livres sont l'image et l'histoire d'un esprit ballotté qui aspire à se fixer. « C'est de manquer d'énergie et de ne savoir où s'intéresser que souffre le jeune homme moderne, si prodigieusement renseigné sur toutes les façons de sentir.... Prenez le *moi* pour un terrain d'attente sur lequel vous devez vous tenir jusqu'à ce qu'une personne énergique vous ait reconstruit une religion. Sur ce terrain à bâtir nous camperons, non pas tels qu'on puisse nous qualifier de religieux, car aucun doctrinaire n'a su nous proposer d'argument valable, sceptiques non plus, puisque nous avons conscience d'un problème sérieux, mais tout à la fois religieux et sceptiques » (*Examen* de sa Trilogie, pp. 47, 49). M. Barrès, avec son culte provisoire du moi, a préparé l'influence passagère des Ibsen, Strindberg, Nietzsche.

gogie[1], — ne voit-on pas qu'ils ne seront résolus vraiment — en même temps que le problème de la destinée individuelle — que par une doctrine suprême de la vie? — Vous prétendez trancher chaque question isolément? Peine perdue! Pensez assez profondément pour que les principes se traduisent en actes, pour que l'action ait rapport aux principes, pour que l'ensemble règle le détail. Alors, mais alors seulement, la longue crise des temps modernes, la crise aiguë du temps présent, multiple en apparence, une en réalité, cette crise décisive prendra fin.

Tel quel, ce livre tend à hâter le dénouement désiré. En cherchant une vérité qui unifiât les résultats de la réflexion humaine, je cherchais au fond de la spéculation le principe qui, la dépassant, expliquât tout à la fois et réglât la pratique, et qui fît se rejoindre les catégories de la vie, la pensée et l'action. J'ai senti peu à peu en moi s'éveiller une foi agissante, et qui n'est point vague et obscure, mais que la pensée précise et illumine. J'ai voulu pouvoir dire, et il me semble que je le puis faire : *Credo quia lucidum.*

Je n'ose m'attendre à communiquer sans peine aux indifférents quelque chose de la foi qui m'anime. Il faudrait d'abord être lu par eux. Or peut-être la multitude des livres de toutes sortes et des journaux que publie notre temps trompe-t-elle un peu sur la portée moyenne des intelligences. Les occupations de la vie étrange que mène le grand nombre, et ses distractions aussi, sont si absorbantes; d'autre part, chaque jour apporte précisément tant d'ouvrages nouveaux, tant de revues, tant de nouvelles du monde entier, qu'on lit vite, les courts articles ou les œuvres frivoles de

1. Il est superflu d'énumérer ici les malaises divers dont nous souffrons et les réformes partielles qui voudraient y remédier : remèdes purement empiriques, ou remèdes empruntés à des conceptions contradictoires, confuses, incomplètes, et qui parfois aggravent le mal. Dans l'enseignement, par exemple, malgré tous les efforts, le mal foncier reparaît toujours. La vie actuelle est faite de pièces qui ne s'ajustent pas.

préférence. Il faut, comme on dit, se tenir au courant. Mais un seul livre sérieux profite plus à qui l'approfondit que toutes les nouveautés effleurées et que tous les journaux parcourus matin et soir. Il n'est guère douteux qu'à certaines époques, au temps de l'Humanisme et de la Réforme, du Jansénisme et de Descartes, de Voltaire même et de Rousseau, plus de personnes relativement se nourrissaient de la moelle des livres substantiels. Dans ce qu'on appelle le « grand public » ou le « monde », on sait beaucoup sans doute : mais la plupart des gens dits cultivés ont dans la vie trop d'affaires pour se renseigner sur le sens de la vie. Il est si facile, d'ailleurs, lorsqu'on est rebuté par la gravité d'un ouvrage, de le condamner sommairement en rendant l'auteur responsable de ce qu'on est impuissant à s'y intéresser! Quel penseur aujourd'hui oserait, comme Descartes dans la préface des *Principes*, demander qu'on relût son livre trois fois de suite? — Et quant à la culture du peuple, elle a fait d'immenses progrès : mais il sait trop ou trop peu, trop pour être encore croyant, trop peu pour aspirer à le redevenir. — La plupart des victimes de la crise actuelle subissent leur mal sans en avoir pleine conscience et sans savoir d'où viendra la guérison. — C'est donc de cette élite pensante, et de plus en plus consciente, qui cherche et qui peine, qu'on peut espérer d'abord l'assentiment ou, si c'est trop demander, tout au moins, comme je l'ai dit, la sympathie, lorsqu'on a été obsédé du problème qui l'obsède et qu'on s'est efforcé d'en avancer la solution.

Pour tout avouer sans équivoque, les personnes dont la foi en une religion positive est entière et dont rien n'alarme la raison dans l'ensemble de notions théoriques et de règles pratiques qu'elles y trouvent, je ne souhaite point qu'elles lisent ce livre. Peu importent les causes — influences toutes-puissantes d'éducation et de milieu, prédominance du sentiment sur la raison, ou insuffisance de la culture — qui les ont préservées de l'abaissement de l'indifférence et de la

noble souffrance du doute. Il faut craindre de jeter le scandale et le trouble dans les âmes pieuses; il est cruel de faire un mal qu'on n'est pas sûr de pouvoir guérir; et, parce qu'on l'a souffert soi-même, c'est une raison plutôt pour l'épargner aux autres. La tolérance aujourd'hui ne doit pas être seulement justice réfléchie, ou même délicatesse et charité; née d'une simple pitié, cette crainte de troubler la foi pourrait paraître un peu méprisante : mais ne faut-il pas dans les vrais croyants respecter tout le bien que les religions ont fait, la part de vérité qu'elles enferment et le rôle qu'elles peuvent jouer encore? Par un brutal empressement, on ne travaille point pour la vie de l'esprit, mais plutôt, en décourageant ceux qui pensaient la pratiquer, pour la vie indifférente et libertine.

Les âmes exigeantes où le doute apparaît par un travail intime, voilà le terrain fécond et qui d'abord doit suffire : toute bonne semence trouve là des places d'attente où germer. Plus tard, bientôt peut-être, quand tous ceux qui doutaient s'uniront dans la foi nouvelle, lorsque cet accord même l'aura confirmée, elle s'imposera peu à peu; et la foi, où elle subsistait, sera remplacée non par le doute, mais par la foi.

Quant aux personnes pour qui la religion est quelque chose de large et de perfectible, elles n'ont rien à craindre de ce livre. Ne pas admettre qu'une des œuvres de l'esprit humain soit un leurre absolu, et, au lieu d'en rejeter tout, en dégager ce qu'elle peut contenir d'essentiel et de durable, ce sont là, si je ne me trompe, sentiment naturel et entreprise légitime. Je ne pense pas, pour résoudre le problème de la vie, qu'il faille tout demander à la philosophie et à la science, rien à la religion. Mais s'efforcer de les concilier toutes trois, n'est-ce pas procéder comme il faut pour trouver une solution, si le principe qui doit diriger la recherche de la vérité est : Tout comprendre et tout unir?

LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

« ... C'est proprement avoir les yeux fermés, sans tâcher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher; et le plaisir de voir toutes les choses que notre vue découvre n'est point comparable à la satisfaction que donne la connaissance de celles qu'on trouve par la philosophie; et enfin, cette étude est plus nécessaire pour régler nos mœurs et nous conduire en cette vie, que n'est l'usage de nos yeux pour guider nos pas. »

(Descartes, *les Principes de la Philosophie*, lettre au traducteur.)

LIVRE PREMIER

DE LA MÉTHODE POUR CONDUIRE SA RAISON DANS LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

« ... Pervideo, nisi prorsus hallucinor, majorem fuisse virorum tantorum (Philosophorum conspirationem inter se quam hominum vulgus opinetur. Verborum est plerumque dissidium; et quod res ipsas attinet, maxima est in maximis etiam celeberrimisque argumentis eorum consonantia. »

(Gassendi, lettre à Golius; *Œuvres complètes*, éd. de Florence, t. VI, p. 29.)

CHAPITRE I

EXPOSITION DE LA MÉTHODE

I

I. LE DOUTE SPONTANÉ ET LE DOUTE MÉTHODIQUE

Il y a dans le *Discours de la méthode* une partie, d'ailleurs admirable, qui est à refaire; mais quelques pages de ce livre, les plus vivantes, presque émouvantes dans leur sobriété, ont un intérêt présent et un prix éternel. Lorsqu'on lit attentivement le *Discours*, où l'auteur représente sa vie comme en un tableau [1], qu'on l'éclaire par la *Vie* minutieuse de Baillet, par les *Règles pour la direction de l'esprit*, les *Lettres* et les

1. *Discours*, Ire partie, p. 17, éd. Rabier.

Fragments inédits, on voit naître la philosophie de Descartes dans le doute et parmi de longs tâtonnements[1], du besoin impérieusement ressenti « de marcher avec assurance dans la vie[2] »; et cette existence que, par une mûre résolution, il consacra tout entière « à cultiver sa raison » est étrangement — mais, pour ainsi dire, intellectuellement — romanesque au début, dans ces courses à travers le monde et ces brusques retraites, dans cette inquiétude sur « le chemin à suivre, qui persiste jusqu'au plus profond des rêves[3], dans cet accès[4] d' « enthousiasme » auquel devaient succéder des « contentements extrêmes », « les plus doux et les plus innocents » qu'on puisse goûter en cette vie[5]. Descartes exprime à la fois son temps et le nôtre : il a subi et retracé une crise qui est celle-là même où nous nous débattons encore. Il en est sorti. Quiconque en veut sortir à son tour doit faire quelques pas au moins dans la voie qu'il a marquée.

La pensée moderne elle-même est née, à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle, du doute qui la travaille encore et qui, au lieu de la stériliser, la féconde. C'est un fait reconnu que la Réforme, avec ses conflits de doctrines et l'éveil de la critique religieuse, que la Renaissance, avec ses restaurations de systèmes et l'assaut contre la scolastique, avaient jeté dans la pensée le trouble et le désarroi. L'autorité était devenue suspecte, et la libre détermination difficile. Le doute s'offrait aux esprits incertains et las, mol oreiller, mais provisoire, où ils reprenaient des forces loin de s'y engourdir. Le doute d'une pensée affranchie, mais embarrassée de son

1. «... Il est à peine une seule opinion émise par l'un dont le contraire ne soit soutenu par l'autre.... » *Règle* III, éd. Aimé Martin, p. 479, col. 2. — Je citerai un certain nombre d'œuvres d'après cette édition. Je n'avais à ma disposition, lorsque je rédigeais ces pages, ni l'éd. Cousin, ni l'éd. Garnier.

2. *Discours*, p. 22.

3. « *Quod vitæ sectabor iter?* » : ce passage d'Ausone lui revient en rêve. Voir Baillet et Foucher de Careil, *Fragments inédits*.

4. *Ibidem*.

5. « Le plaisir qu'on trouve dans la contemplation du vrai... dans ce monde est presque la seule félicité que ne vienne troubler aucune douleur », *Règle* I.

indépendance, n'est que l'attente d'une vérité, un repos et un passage. Chez Montaigne lui-même qui, dans son riche savoir, a découvert partout la diversité et la contradiction, et qui, avec son caractère mobile, curieux et nonchalant, s'est amusé de ses doutes plutôt qu'attaché à en triompher, on aperçoit çà et là un dogmatisme ébauché et qui s'ignore [1].

Au reste, il n'y a jamais eu de sceptique absolu. « Quiconque, dit Hume, — un sceptique cependant, — a pris la peine de réfuter les chicanes *du* scepticisme total a disputé en réalité sans antagoniste. » Une nécessité irrésistible nous détermine à agir et à juger « aussi bien qu'à respirer et à sentir [2] ». Le scepticisme, en définitive, ne suspend la vie ni dans l'ordre moral ni dans l'ordre spéculatif : ou bien il accepte la coutume et l'opinion — mais comme telles; ou, dans le vide qu'il a fait, il laisse s'exercer plus librement les facultés naturelles, instinct, bon sens, observation, raison. Il a le mérite de déblayer le faux savoir, les illusions dogmatiques, au profit des activités créatrices : il repose au fond sur un grand amour de la vérité, méfiant et qui ne sait où se prendre [3]. Mais, à chaque fois qu'il renaît, il trouve en face de lui une masse plus forte de vérités partielles qui lui résis-

1. Pour le rôle du doute au XVII[e] siècle, voir des détails dans ma thèse latine : *An jure inter scepticos Gassendus numeratus fuerit.*

2. *Traité de la Nature humaine*, éd. Pillon et Renouvier, IV, section I, pp. 242 et 243.

3. «... J'apprenais à ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'avait été persuadé que par l'exemple et par la coutume; et ainsi je me délivrais peu à peu de beaucoup d'erreurs qui peuvent offusquer notre lumière naturelle et nous rendre moins capables d'entendre raison. » Descartes, *Discours*, p. 22. « Toute polémique sceptique n'est proprement dirigée contre le dogmatiste qui... poursuit gravement son chemin, que pour déranger ses plans et le ramener à la connaissance de lui-même. Elle ne décide absolument rien par rapport à ce que nous pouvons savoir ou ne pas savoir.... » Kant, *Critique de la Raison Pure*, trad. Tissot, 905; cf. 911. « Le scepticisme n'est pas un système; car il nie même la possibilité d'un système en général. Mais comme il ne peut le nier que systématiquement, il se contredit lui-même, et est entièrement contraire à la raison. La nature de l'esprit humain a eu soin de le rendre impossible. Il n'y a jamais eu de partisan sérieux d'un scepticisme semblable. Le scepticisme critique est tout différent.... Il met à jour l'insuffisance des fondements établis à l'époque où il est exposé, et indique par là où on en peut trouver de plus solides.... » Fichte, *Doctrine de la Science*, trad. Grimblot, I, III, p. 36, note.

tent et le limitent. Même dans l'antiquité, les sceptiques reconnaissaient autre chose que des phénomènes incohérents. — Quant à la réalité de l'apparence, nul ne la nie que le Pyrrhon de la légende et le Marphurius de la comédie. Il y a, cela est de toute évidence, quelque suite dans l'apparence; et si le pyrrhonisme n'en admet, en quelque sorte, qu'un minimum, le probabilisme de Carnéade et le scepticisme empirique de Sextus vont jusqu'à chercher à accroître la liaison des phénomènes dans la connaissance [1]. Les sceptiques anciens sont les ancêtres de nos savants.

A plus forte raison au XVII[e] siècle, quand le savoir positif s'élargissait et s'affermissait à la fois, le doute, loin de nier la science, devait la contrôler et servir à la promouvoir. Bien plus, et là est la nouveauté, le XVII[e] siècle prit conscience de l'utilité du doute pour fonder la science et la méthode scientifique dans l'esprit en quelque sorte déblayé. Le doute spontané se transforme chez les plus grands esprits du temps en doute réfléchi et méthodique : Descartes, après l'avoir subi, l'accepte; Bacon et Gassendi le cultivent — pour le rendre consciemment actif [2]. Gassendi, contre le dogmatisme des aristotéliciens, se fait une arme du pyrrhonisme [3]. « Notre méthode, à son début, dit Bacon, a une grande analogie avec les procédés de ceux qui soutiennent l'acatalepsie; mais à la fin il y a entre eux et nous une différence immense et une véritable opposition [4]. » Dans tout le premier livre du *Novum organum*, il se sert du doute pour « purger » et « purifier » les esprits [5] et y faire place ainsi à la « véritable méthode ». « Il n'y a point, dit-il, d'autre accès au royaume de l'homme,

1. Voir Brochard, *les Sceptiques grecs*; Gassendi, *Exercitationes paradoxicæ adversus Aristoteleos*.
2. *Discours de la méthode* (1637), *Novum organum* (1620), *Exercitationes paradoxicæ* (1624).
3. *Exercit.*, VI, 7, Naturæ non injurios Pyrrhoneos cum *Nihil sciri* profitentur; 8, quanquam variarum existentia scientiarum adjiciatur.
4. *Nov. org.*, I, 37, trad. Lorquet.
5. Voir notamment 69, 90, 97, 115, 126 où il oppose à l'*acatalepsie* l'*eucatalepsie*.

qui est fondé sur les sciences, qu'il n'y en a au royaume des cieux, dans lequel il n'est donné à personne d'entrer si ce n'est sous la figure d'un enfant[1]. » Avec une force au moins égale et par une de ces vives images, qui, chez lui aussi, illuminent souvent la pensée, Descartes a défini son doute et l'a opposé à celui des sceptiques qui ne doutent que pour douter et affectent d'être toujours irrésolus : il ne tendait, lui, par son dessein, après avoir déraciné « de son esprit les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant », « qu'à s'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc et l'argile[2] ».

II. LE DOUTE MÉTHODIQUE ET LA SCIENCE

Mais Descartes a le mérite d'avoir poussé beaucoup plus avant dans le doute et, par suite, d'avoir atteint plus fermement le roc.

Gassendi, Bacon échappent au doute par la science inductive. De cette science Bacon veut formuler la méthode. A ses yeux, le signe de la vérité est l'évidence expérimentale; toutes les erreurs des hommes viennent d'avoir négligé « la nature et la réalité »; l'esprit qui a rejeté « toutes les sciences et tous les auteurs » doit « demander les découvertes à la lumière de la nature[3] ». « Nous voulons graver dans l'intelligence humaine une fidèle image du monde tel qu'il se trouve, et non tel que la raison peut l'inventer. Or pour arriver là, il n'est d'autre moyen que de faire du monde une dissection et une anatomie très exactes[4]. » En interrogeant la nature, en lui obéissant pour l'interpréter, on lui commandera[5], et ainsi arrivera le règne de l'homme[6]. Savoir, c'est

1. *Nov. org.*, I, 68.
2. *Discours*, p. 37; cf. p. 25. Voir *Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, A. M., p. 516, et lettre 75, *ibid.*, p. 633.
3. *Nov. org.*, I, 122.
4. *Ibid.*, I, 124.
5. *Nov. org.*, I, 130.
6. Au début du *Nov. org.*, le premier des « aphorismes sur l'interprétation

pouvoir[1]. On ne peut douter de ce qu'on a réalisé ; on prouve quand on crée : ainsi ce sont les accroissements de la puissance humaine qui refouleront le doute. Mais il ne faut pas demander à la science autre chose que « de doter la vie humaine de découvertes et de ressources nouvelles [2] ». Telle est la fin où se borne « la recherche de la vérité dans l'ordre naturel [3] ». Pour le reste qu'on s'adresse à la religion [4].

Descartes sort aussi d'un premier degré, en quelque sorte, de doute par la science; et le *Discours de la méthode* avait eu d'abord pour titre : « Le projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection... [5] ». Lui aussi, il croit que la science tend à « l'utilité du genre humain [6] » et « qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent,... nous les pourrions employer... à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme *maîtres et possesseurs de la nature* [7] ». Que l'expérience pour lui ait une valeur, cela est de toute évidence — quoiqu'on l'ait nié bien souvent [8]; mais au lieu d'aller toujours « au-devant des causes par les effets [9] », ce qui est induire, il cherchait le plus possible à descendre

de la nature et le règne de l'homme » est : « L'homme, serviteur et interprète de la nature, n'agit et ne comprend que dans la proportion de ses découvertes expérimentales et rationnelles sur les lois de cette nature : hors de là, il ne sait et ne peut plus rien. » (Ed. Bouillet, t. II, p. 9.)

1. Voir *Nov. org.*, I, 3, 129; II, 4; *Cogitata et Visa*, 16.
2. *Nov. org.*, I, 81. « Je conçois une philosophie naturelle (philosophie d'*utilité*, a dit Macaulay) telle qu'au lieu de se perdre dans les fumées de subtiles et sublimes spéculations, elle travaille efficacement à soulager les maux de la nature humaine. » *De augmentis*, II, II, 6.
3. *Nov. org.*, I, 89.
4. Voir plus loin quelques restrictions.
5. Baillet, t. I, p. 275.
6. Voir Baillet, t. I, p. 195. Le mot d' « utilité » revient souvent dans le *Discours de la méthode*.
7. *Discours*, VI[e] partie; éd. Rabier, p. 63. Cf. préface des *Principes*.
8. Voir tout particulièrement la VI[e] partie du *Discours*.
9. *Discours*, p. 65. V. *Règle* II, A. M., p. 479-1.

aux effets par les causes. Bacon estimait que « les mathématiques doivent terminer la philosophie naturelle et non l'engendrer et la produire [1] », et il les négligea, il les ignora presque. Au contraire, quel génie Descartes eut pour les mathématiques; quel cas il en fit, au point de s'être étonné dès la jeunesse que sur leurs fondements si fermes et si solides on n'eût rien bâti de plus relevé [2]; comment il s'attacha pendant une partie de sa vie à y démêler « les premiers rudiments de la raison humaine [3] »; comment enfin sa méthode, c'était, appliquée à la science entière qui devenait « mathématique universelle », la méthode même que les mathématiques « enveloppent » : voilà ce que personne ne conteste. L'expérience n'est qu'un expédient là où la déduction mathématique est impuissante; et l'évidence mathématique est supérieure, parce qu'elle est rationnelle et intime, à l'évidence expérimentale. Descartes faisait sortir du doute une science qui ne se contentait pas d' « interpréter » les données sensibles, mais qui voulait expliquer le monde en le développant pour ainsi dire dans une « chaîne » de raisonnements, en le créant par intuition et déduction. Effort prématuré et merveilleuse entreprise!

Plus que Bacon, Descartes avait le droit d'être satisfait; et pourtant même une telle science ne lui suffit point : il voulut en fonder les principes, si c'était possible, sur des principes derniers. Descartes ne demandait pas au savoir l'utilité seulement, mais le savoir même [4]; il voulait donner à l'esprit une ferme assurance, fût-ce celle de son infirmité définitive. Il atteignit donc la philosophie vraie [5], et il la renouvela. Il recula en quelque sorte le point de départ de sa méthode; étendant le doute méthodique même à ce qu'il

1. *Nov. org.*, I, 96.
2. *Discours*, Ire partie, p. 20.
3. *Règle* IV.
4. « La curiosité augmente avec la science », dit Épistémon dans la *Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*.
5. Voir préface des *Principes*, éd. Liard, pp. 9, 11, 21.

en avait tiré, il chercha si quelque vérité ne s'imposerait pas, indestructible à ce doute hyperbolique, proclamée par le doute lui-même, qui fût la base de l'esprit et qui servît à consolider tout le reste [1]. Il alla ainsi jusqu'au fond du scepticisme; il en dégagea la pensée secrète pour la méditer. La plupart des sceptiques anciens n'avaient douté que pour avoir opposé à la certitude, qui est subjective, la vérité, qui est l'objet même; à la connaissance des phénomènes, qui n'est qu'empirisme et probabilité, la science véritable, qui leur semblait inaccessible : ils avaient moins douté de la réalité que des forces humaines. Descartes ne s'arrêta pas à cette question : Peut-on savoir quelque chose, et quelles choses peut-on savoir? Il poussa jusqu'à celle-ci : A quel degré peut-on savoir, et peut-on savoir véritablement [2]? Il mesura les forces de l'esprit, et dès lors il prit confiance.

C'est peut-être dans les *Règles pour la direction de l'esprit* — qui sont une première ébauche du *Discours*, incomplète d'ailleurs et parfois confuse, mais sur quelques points plus développée — que Descartes a le mieux formulé la portée véritable du doute méthodique : « ... Aucune question n'est plus importante à résoudre que celle de savoir *ce que c'est que la connaissance humaine, et jusqu'où elle s'étend*.... C'est ce que doit faire une fois dans sa vie quiconque aime tant soit peu la vérité, parce que cette recherche contient les vrais moyens de savoir et toute la méthode. Mais rien ne me semble plus absurde que de disputer audacieusement sur les mystères de la nature, sur l'influence des astres, sur les secrets de l'avenir, et autres choses semblables, comme font beaucoup de gens, et de n'avoir jamais cherché si la raison

1. Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur ces deux degrés du doute, sur les caractères, et aussi sur l'exagération voulue, artificielle, du second.

2. « ... L'incertitude des Pyrrhoniens (qui) est comme une eau profonde où il nous est, ce me semble, impossible de trouver pied.... » Descartes a cherché et a cru trouver « le gué », et il pense pouvoir servir de « guide » à ceux qui ne le connaissent pas. *Recherche de la Vérité par la lum. nat.*, A. M., p. 516-1; cf. 518-2.

humaine peut approfondir ces matières [1]. » Descartes, ici, est le successeur de Socrate, — sur le doute duquel il semble avoir réfléchi [2], — et le précurseur de Kant. Une partie du *Discours de la méthode*, reprise dans les *Méditations*, dans le premier livre des *Principes* et dans la *Recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, est une critique de la raison pure, comme la *Critique de la Raison pure* est « un traité de la méthode [3] », où la voie suivie est différente, à la vérité, mais où le point de départ est le même, c'est-à-dire le doute sur la portée de l'esprit.

De Socrate à Descartes la science avait fait des progrès; depuis Descartes surtout elle n'a cessé d'en faire; mais les progrès mêmes de la science ont toujours ramené cette question : Quelle est la portée du savoir? Beaucoup de ceux qui ont étendu le plus les connaissances humaines n'en ont que mieux compris ce problème de la connaissance. Parmi les contemporains, le grand savant qui a si profondément médité sur la science, Claude Bernard, a montré avec beaucoup de force que, si la méthode en est très sûre, les résultats en sont comme suspendus dans le vide. « La loi nous donne le rapport numérique de l'effet à sa cause, et c'est là le but auquel s'arrête la science [4].... Il n'y a pour nous que des phénomènes à étudier, les conditions matérielles de leurs manifestations à connaître et les lois de ces manifestations à déterminer [5]. » Pourvu qu'il ait la certitude de la relation des phénomènes entre eux, le savant ne se soucie point de la « vérité absolue [6] » : il comprend tous les jours mieux qu'il n'y saurait atteindre; son vrai triomphe, dit Claude Bernard après Bacon et Descartes, c'est de devenir maître des phénomènes : « par une merveilleuse compensation, à mesure que la science

1. *Règle* VIII, A. M., p. 489-1. Cf. *IIe Méditation*, A. M., p. 67-2.
2. Voir *Règles* XII et XIII. Cf. préface des *Principes*, éd. Liard, p. 11.
3. Kant, 2e préface, trad. Tissot, 17.
4. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 114.
5. *Ibid.*, p. 113; cf. pp. 112 et 115.
6. *Ibid.*, p. 88.

rabaisse ainsi notre orgueil, elle augmente notre puissance[1] ». Lorsque, dépassant son admirable analyse de la science expérimentale, il dit, par exemple : « L'homme ne connaîtra jamais ni les causes premières ni l'essence des choses... [2] », Claude Bernard ne parle plus en logicien, mais en philosophe. Ce n'est plus la méthode scientifique et le domaine de la science positive qu'il précise, c'est la portée de l'esprit qu'il prétend déterminer. Il donne une solution au problème de la connaissance en déclarant qu'il y a de l'inconnaissable.

Voici donc qui est acquis à toujours : « Pour examiner la vérité, il est besoin, une fois en sa vie, de mettre toutes choses en doute autant qu'il se peut [3] ». De Descartes jusqu'à nous une chaîne de grands penseurs a entretenu cette tradition. Ils ont compris que la science aboutit à la philosophie : ils ont commencé à philosopher en doutant, non de l'existence, mais de la profondeur du savoir; en affirmant, non l'impuissance de l'esprit, mais la nécessité de déterminer ce qu'il peut. Ils ont donc analysé, ils ont critiqué l'esprit : ils n'ont débuté par le doute absolu que pour conclure, soit en fixant les limites du savoir humain, soit en le déclarant illimité.

III. LE DOUTE MÉTHODIQUE ET LA RÉVÉLATION

Lorsque Descartes « remettait toutes choses en question », il avait soin pourtant de mettre à part « les vérités de la foi qui avaient toujours été les premières en sa créance [4] », « la révélation divine » qui « ne nous conduit pas par degrés,

1. *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, p. 141.
2. *Ibid.*, p. 51. Cf. : « La nature de notre esprit nous porte à chercher l'essence ou le *pourquoi* des choses. En cela, nous visons plus loin que le but qu'il nous est donné d'atteindre; car l'expérience nous apprend bientôt que nous ne pouvons pas aller au delà du *comment*, c'est-à-dire au delà de la cause prochaine ou des conditions d'existence des phénomènes. » *Ibid.*, pp. 127-138; cf. pp. 88 et 114.
3. *Principes de la philosophie*, I, I.
4. *Discours*, IIIe partie, p. 37; cf. p. 32.

mais nous élève tout d'un coup à une croyance infaillible [1] ». « Je révérais notre théologie, et prétendais autant qu'aucun autre à gagner le ciel; mais ayant appris, comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que, pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel et d'être plus qu'homme. » Descartes était-il sincère quand il affirmait dans ses ouvrages, et plus souvent encore dans sa correspondance, sa foi entière en la révélation chrétienne et son absolu respect pour la religion catholique? On n'a pas le droit d'en douter : il a pu faire quelques réserves sur le rôle de l'Église, mais de sa foi et même de sa dévotion on a des preuves et des témoignages positifs [2].

Cependant il y a pour Descartes deux parts dans la Révélation : il a distingué, en fait sinon explicitement, les vérités qui relèvent de la seule théologie, — et ce sont celles-là qui dépassent l'intelligence des hommes « purement hommes », — et les vérités qui relèvent aussi bien de la philosophie que de la théologie — et ce sont celles-là qu'on peut mettre en doute pour les retrouver ensuite, mais « ajustées au niveau de la raison ». Il y a des questions sur lesquelles il a refusé ou engagé avec répugnance la discussion [3]; et il y en a d'autres

1. Préface des *Principes*, éd. Liard, p. 10.
2. Baillet, Sorbière, Saumaise, Ménage....
3. Descartes n'aime pas à aborder les difficultés qu'on lui propose sur l'infini et sur les attributs de Dieu en général; de même pour l'Incarnation, la Trinité, l'Eucharistie, l'immortalité de l'âme, l'enfer. Voir *Principes*, I, 25, 26 (Incarnation, Trinité, Infini : « ... nous ne ferons point difficulté de les croire, encore que nous ne les entendions peut-être pas bien clairement.... Nous ne nous embarrasserons jamais dans les disputes de l'infini...); lettre 47 A. M. (édition originale, LI du t. II) : (« Pour le mystère de la Trinité, je juge avec Saint Thomas qu'il est purement de la foi et ne se peut connaître par la lumière naturelle »); lettre 138 A. M. (éd. orig., IV du t. II) (Eucharistie : « ... je craindrais d'être accusé de témérité si j'osais déterminer quelque chose là-dessus », dit-il à Arnauld qui insiste sur un point après avoir eu sur un autre point des explications dans les *Réponses aux IV*es *objections*); *Réponses aux II*es *objections*, A. M., p. 118-2 (immortalité de l'âme); cf. lettre 100

sur lesquelles il a maintenu obstinément le droit de discuter [1].

L'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, dit-il, sont des vérités dont les fidèles sont convaincus par la grâce; mais les infidèles et les impies peuvent être convaincus par raison naturelle : et cela est fort heureux, car « quoiqu'il soit absolument vrai qu'il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les Saintes Écritures, et d'autre part qu'il faut croire les Saintes Écritures parce qu'elles viennent de Dieu [2] », ceux qui n'ont point la grâce pourraient voir là un cercle vicieux. Philosophe, il a donc mis tout ce qui relève de la grâce pure à la fois hors du doute et de la philosophie, pour ne traiter que ce qui relève à ses yeux de la raison naturelle et de la grâce tout ensemble : et il l'a fait beaucoup moins, quoi qu'il en ait dit, dans l'intérêt des infi-

A. M. (éd. orig., IX du t. I); lettre 20 A. M. (éd. orig., CX du t. I) (Enfer : « ... Pour la question *an Dei bonitati sit conveniens homines in æternum damnare*, cela est de théologie; c'est pourquoi absolument vous me permettrez de n'en rien dire.... Les quatrième, cinquième, sixième, huitième, neuvième et dernier point de votre lettre sont tous de théologie, *c'est pourquoi je m'en tairai, s'il vous plaît* »); cf. lettres 55 (éd. orig., XVI du t. II) et 134 (CXXIV du t. III), et *Réponses aux VIes objections*, A. M., pp. 221, 222, 226.

1. « ... Dans la Sainte Écriture même, les hommes sont souvent invités de tâcher à s'acquérir la connaissance de Dieu par raison naturelle; et celui-là aussi ne fait pas mal, qui pour la même fin ôte pour un temps de son esprit toute la connaissance qu'il peut avoir de la Divinité. » Lettre 75 A. M. (éd. orig., X du t. II). « ... Moi je dis qu'on peut connaître par la raison naturelle que Dieu existe, mais je ne dis pas pour cela que cette connaissance naturelle mérite de soi, et sans la grâce, la gloire surnaturelle que nous attendons dans le ciel : car au contraire il est évident que cette gloire étant surnaturelle, il faut des forces plus que naturelles pour la mériter. Et je n'ai rien dit touchant la connaissance de Dieu que tous les théologiens ne disent aussi; mais il faut remarquer que ce qui se connaît par raison naturelle... peut bien servir à préparer les infidèles à recevoir la foi, mais non pas suffire pour leur faire gagner le ciel; car pour cela il faut croire en J.-C. et aux autres choses révélées, ce qui dépend de la grâce. » Lettre 63 A. M. (éd. orig., LX du t. II). Voir la *Lettre à messieurs les Doyens et Docteurs de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris*, en tête des *Méditations*; *Réponses aux IIes objections*, A. M., p. 116; Lettres 2 (éd. orig., CIV du t. II) (« Pour votre question de théologie, encore qu'elle passe la capacité de mon esprit, elle ne me semble pas toutefois hors de ma profession, pour ce qu'elle ne touche pas à ce qui dépend de la révélation, ce que je nomme proprement théologie; mais elle est plutôt métaphysique, et se doit examiner par la raison humaine... ») et 117 (éd. orig., XXXV du t. I).

2. *Lettre à messieurs les Doyens et Docteurs....*

dèles et des impies que dans celui de sa philosophie même. Mais quand, après avoir feint de tout détruire par le doute, il prétendit tout reconstruire, parmi les fondements du savoir, à la base de la raison, il en trouva qui du doute ne surgissaient à nouveau que par la force peut-être de la tradition. Il ne les avait pas mis sincèrement à l'épreuve [1]. Il ne l'avait pas fait, et il ne le pouvait faire. Sa foi condamnait son doute à n'être qu'un semblant pour tout ce qui était commun à la révélation et à sa philosophie.

D'ailleurs, une fois son besoin de certitude satisfait et, pour ainsi dire, la caution de la science obtenue, Descartes s'est renfermé, autant que la polémique le lui a permis, dans la science. Si c'était le lieu de le démontrer, on pourrait faire voir que son système tendait à se développer en sens contraire de la tradition théologique. C'est la méthode qui lui donna sa « morale provisoire »; c'est la science qui devait lui donner la morale définitive : malgré la révélation, c'est à sa raison qu'il demanda une règle de vie. Et, s'il hésita à la formuler, il ne faut pas croire pour cela qu'il fut peu soucieux de la morale : son premier souci, au contraire, comme de l'auteur de l'*Éthique* et de tous les cartésiens, était de la fonder. Mais il avait peur, plus ou moins consciemment, que la contradiction n'éclatât : « Il est vrai que j'ai coutume de refuser d'écrire mes pensées touchant la morale, et cela pour deux raisons : l'une, qu'il n'y a point de matière d'où les malins puissent plus aisément tirer des prétextes pour calomnier..., l'autre, que je crois qu'il n'appartient qu'aux souverains, ou à ceux qui sont autorisés par eux, de se mêler de régler les mœurs des autres [2] ». Spinoza n'est-il pas, pour modifier le mot connu, un Descartes qui ose davantage?

1. L'idée de Dieu et l'idée d'âme reparaissent sans avoir été vraiment critiquées. L'idée de Dieu ne disparaît même pas dans le doute, puisqu'il s'en sert — avec la fiction d'un malin génie — pour créer le doute hyperbolique; ni l'idée d'âme, puisque « la chair, le sang », le corps supprimé par hypothèse, la pensée peut subsister d'où tout va sortir : mais j'aurai à revenir là-dessus.

2. Lettre 129 A. M. (éd. orig., II du t. II). « Je vous dirai *en confidence*

Tandis que pour les grands scolastiques la raison, ou se confond avec la foi[1], ou ne peut que la servir et l'aider[2], les philosophes les plus hardis avaient, depuis le moyen âge, soutenu très souvent ce qu'on a appelé la doctrine de la « double vérité ». Ils distinguaient le domaine de la foi et le domaine de la raison; il pouvait arriver que ce qui était vérité ici apparût là comme erreur : mais les droits n'étaient pas égaux et, quand la théologie protestait, la philosophie, plus ou moins sincèrement, devait renier *sa* vérité. Or, quoi qu'il puisse sembler d'abord, la raison, sans pousser jusqu'au bout, s'enhardissait pourtant encore avec Descartes. Selon lui, il ne pouvait y avoir entre la raison et la foi de démêlés, parce que, pour une part, leurs domaines étaient entièrement distincts, et que, pour l'autre, ils se confondaient entièrement. Tout l'essentiel de la révélation, bien que, le croyant révélé, il ne fût pas libre de le rejeter, il voulut néanmoins — tant était vive sa foi en la raison — et il crut pouvoir le retrouver par la raison seule, comme s'il en avait réellement douté[3]. Ses successeurs allèrent plus loin.

Locke a protesté, lui aussi, de son respect pour la révélation chrétienne et, lui aussi, il semble avoir été sincère. Lui

que la notion telle quelle de la physique que j'ai tâché d'acquérir m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la morale.... » Lettre 111 (éd. orig., xxxiii du t. I). « Messieurs les régents sont si animés contre moi à cause des innocents Principes de physique qu'ils ont vus, et si en colère de ce qu'ils n'y trouvent aucun prétexte pour me calomnier, que si je traitais après cela de la morale, ils ne me laisseraient aucun repos.... » Voir la suite. Lettre 112 (éd. orig., xxxiv du t. I).

1. Saint Anselme : « credo ut intelligam ».

2. Saint Thomas : « ratio naturalis subservit fidei ».

3. Sur ce point, d'ailleurs, il eut à répondre à bien des attaques et des objections; mais c'était un sujet qu'il avait de bonne heure médité. Le passage suivant de la *Règle* V (A. M., p. 482-2) me paraît curieux : « Je suis convaincu que les premiers germes de vérité qui ont été déposés par la nature dans l'esprit de l'homme, et que nous étouffons en nous en lisant et en écoutant chaque jour tant d'erreurs, avaient une telle force dans cette naïve et simple antiquité que les hommes à l'aide de la même lumière intellectuelle qui leur faisait voir qu'on doit préférer la vertu au plaisir, et l'honnête à l'utile, bien qu'ils ignorassent la raison de cette préférence, s'étaient formé des idées vraies sur la philosophie et les mathématiques, quoiqu'ils ne pussent encore comprendre parfaitement ces sciences. » Voir aussi *Règle* III, fin. — Il y a çà et là dans Descartes un Rousseau ébauché.

aussi, enfin, il a fait deux parts dans la révélation. Mais c'est ici qu'il se sépare de Descartes. Il distingue, dans le contenu de la foi, ce qui est conforme à la raison, et ce qui est supérieur à la raison *sans pourtant lui être contraire*. Le doute méthodique n'est point étendu à toute la révélation; mais il l'est à tout ce qui, dans la révélation, contredirait la raison. La raison ne retrouve pas tout à elle seule, mais, dans ce qu'elle n'a point trouvé, elle fait un choix, elle est juge. Il y a intérêt à remarquer qu'une discussion religieuse avec des amis fut le point de départ de sa critique[1] : il comprit qu'avant toutes choses il fallait « examiner la capacité » de l'esprit même. Il avait une tendance d'ailleurs au pur rationalisme : son influence s'est exercée dans ce sens autant que dans celui du rationalisme chrétien[2].

Mais, après en être venue à contrôler la valeur des vérités révélées, la philosophie devait, par un dernier pas, aller jusqu'à nier le principe même de la révélation. Peut-il y avoir deux modes de savoir? Hume déclarera que non et, dépassant la mesure, que les religions positives ne sont guère « autre chose que des rêves d'un homme en délire ou des imaginations capricieuses de singes travestis[3] ». Kant, enfin, a donné pour titre à un de ses ouvrages une formule heureuse qui consacre le triomphe du doute : *La religion dans les limites de la pure raison*[4]. Depuis la Réforme, qui avait rejeté l'Église, — c'est-à-dire la révélation permanente et l'autorité visible, — à travers une série d'œuvres et de polémiques qui ébranlèrent les livres sacrés, — c'est-à-dire la révélation pri-

1. Dans l'hiver 1670-1671. Voir la préface de l'*Essai sur l'entendement humain*.
2. Ce qu'on a appelé le *latitudinarisme* : Clarke, Hartley, Priestley. — D'autre part, Collin, Toland, Bolingbroke.... — Voir dernier livre de l'*Essai*; *Lettre sur la Tolérance; le Christianisme raisonnable*.
3. Voir l'*Histoire naturelle de la religion*.
4. « Notre siècle est le siècle de la critique; tout doit y être soumis. La religion, par sa sainteté, et la législation, par sa majesté, prétendent d'ordinaire y échapper. Mais alors elles excitent contre elles de justes soupçons, et ne peuvent prétendre à cette sincère estime que la raison n'accorde qu'à ce qui a pu résister à son libre et public examen. » 1re préface de la *Crit. de la R. pure*, trad. Tissot, I, 334.

mitive et la tradition lointaine, — les progrès de la critique religieuse avaient fait la place toujours plus libre au doute méthodique. Le contenu de la religion dut être soumis tout entier à l'examen, aussi bien que les autres matériaux de l'esprit, le jour où la religion apparut définitivement comme un fait naturel et non plus comme un fait miraculeux.

Mais il n'est pas inutile d'insister sur ce point. Un miracle, d'après les idées actuelles, ne saurait être nié en tant que miracle. A y regarder de près, le miracle, en effet, ne serait pas autre chose qu'un fait dont la cause différerait des causes ordinaires et qui romprait *pour nous* la suite naturelle des faits; ce serait, comme ce qu'on appelle *hasard*, l'intersection de deux séries de causes — avec cette différence que, dans le hasard, si la rencontre des séries est imprévue et si l'une des séries peut être inconnue, toutes deux cependant sont d'*ordre* connu, tandis que, dans le miracle, l'une des séries serait d'ordre particulier et inconnu[1]. Au fond, il n'y a point de miracle, si « miracle » veut dire : un fait sans cause; il n'y a que de l'ignorance. Les phénomènes électriques sont miraculeux pour des sauvages, qui ne savent point les faire entrer dans l'ordre des causes naturelles. Parmi les faits, les uns sont ordinaires et les autres surprenants : un fait surprenant, s'il est prouvé, est naturel; et s'il n'est pas prouvé, il n'est pas surnaturel ni miraculeux, il ne compte pas. Il faut, non pas nier, mais mettre en doute les faits extraordinaires, même lorsqu'on en est témoin — à plus forte raison si on ne les connaît que de tradition. Celui qui les rapporte a la charge d'en faire la preuve; celui à qui on les rapporte a le devoir de l'exiger : et plus le fait sera extraordinaire, plus la preuve devra être forte. « Il n'y a pas, a dit Hume, dans toute la durée de l'histoire, un seul miracle qui soit attesté par un nombre assez considérable d'hommes, d'une honnêteté, d'une éducation, d'une science assez incontestables,

1. Encore, dans le prétendu miracle, on croit connaître la cause première; mais c'est sa nature ou au moins son action, son procédé qu'on ignore.

pour que nous soyons assurés qu'ils ne se sont pas fait illusion à eux-mêmes; par des témoins d'une intégrité si sûre qu'ils échappent à tout soupçon de mensonge volontaire, investis d'un tel crédit, d'une telle réputation aux yeux du genre humain, qu'ils aient eu beaucoup à perdre dans le cas où leur fausseté eût été découverte, et en même temps attestant des faits accomplis si publiquement, dans un endroit du monde si fréquenté, qu'il leur fût impossible de ne pas être démasqués : or toutes ces circonstances sont nécessaires pour donner une pleine confiance dans le témoignage des hommes [1]. »

C'est la critique des textes et la critique historique appliquées aux religions qui, dans ce siècle surtout, fortifiées par les progrès de la psychologie et de la science et par une expérience plus large des événements humains, ont pu trancher définitivement la question du miracle. Contrôler les faits et peser les témoignages, voilà qui est plus sûr que tous les raisonnements : on n'a plus à discuter ce qu'on a fait évanouir. Mais, la révélation supprimée, la religion subsiste à titre d'œuvre humaine et de fait naturel. Il y a donc une science positive qui étudie, qui analyse, qui compare les religions; elle en explique les formes variées et elle en suit l'évolution; dans la diversité et le changement, elle trouve — ou à peu près — les mêmes éléments partout : le dogme, la morale et le culte, c'est-à-dire des principes et des règles. La religion contient au fond une philosophie spéculative et pratique, plus ou moins voilée de symboles et entremêlée de faits historiques ou légendaires. Cette philosophie d'une nature spéciale, partout existante et partout vivace, qui est plus ou moins l'œuvre et qui est le soutien des masses, cette philosophie populaire — ce qui ne veut pas dire inférieure — peut renfermer des vérités profondes et durables : c'est à la critique d'en juger. Les progrès de la science ont peu à peu

1. Voir l'*Essai sur les miracles*. Cité par Huxley, *David Hume*, trad. fr., p. 191.

ruiné tout ce que la religion avait bâti de hâtif, démoli l'édifice du faux savoir[1] : mais la raison cherche s'il y a quelque chose où s'appuie la science; et, si elle trouve quelque chose, la vérité dernière s'accordera peut-être avec ce qui a fait la force et ce qui est l'essence de la religion. Quoi qu'il en soit, il ne saurait y avoir de révélation, — sinon intérieure.

II

LA RÉFLEXION INDIVIDUELLE ET LA CRITIQUE HISTORIQUE

Voilà donc le doute, sans cette réserve des vérités révélées, absolu désormais et plus poignant encore. Pour que la science et la religion eussent une valeur, il faudrait que la raison fondât les méthodes de l'une et admît les principes de l'autre. La raison peut-elle atteindre le « roc » de la vérité, — la philosophie est-elle possible? Tel est le premier problème de la philosophie, et peut-être le seul.

Comment sortir du doute et mesurer l'esprit? — Descartes, considérant « que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces et faits de la main de divers maîtres, qu'en ceux auxquels un seul a travaillé[2] », a prétendu accomplir l'œuvre à lui seul. Peu lui importe « ce que d'autres ont su ou ignoré[3] »; il faut rejeter la « science des livres » et savoir « oublier ». Il a poursuivi « la recherche de la vérité par la lumière naturelle qui, à elle seule, et sans le secours de la religion ou de la philosophie — c'est-à-dire de ce qu'ont pensé les philosophes — détermine les opinions que doit avoir un honnête homme sur toutes les choses qui peuvent faire l'objet de ses pensées, et pénètre dans les secrets des sciences les plus curieuses » :

1. Voir Draper, *les Conflits de la Science et de la Religion* (*Biblioth. scient. internationale*).
2. *Discours de la méthode*, IIe partie, p. 23.
3. *Recherche de la vérité*, A. M., p. 512-1; cf. p. 520-2 et *Règle* III.

ainsi s'exprime-t-il dans le titre même d'un dialogue inachevé où Eudoxe, qui représente Descartes en personne, déclare la vérité plus accessible à Poliandre, l' « honnête homme » ignorant, qu'à Epistémon, le savant[1].

Quand Descartes affirme qu'il a résolu seul le problème philosophique, il y a là un mélange de vérité et d'illusion : cela n'est pas, ni n'était possible tout à fait. « On doit lire les ouvrages des anciens », a-t-il déclaré lui-même[2]. Il s'est félicité plus d'une fois d'avoir reçu l'enseignement de l'École[3], et il semble qu'on puisse arriver à en démêler chez lui les traces. Mais quand même il serait moins original qu'il ne l'est en réalité, il faudrait reconnaître qu'il ne s'appuie sur l'autorité de personne et que son œuvre lui appartient en propre. Il y a donc du problème philosophique une solution cartésienne, qui, d'ailleurs, ne s'est point imposée, mais qui, acceptée par les uns, a été rejetée ou modifiée par d'autres. Les penseurs, à leur tour, qui, après Descartes, ont pratiqué la critique de l'esprit, s'ils n'ont point prétendu ignorer ou volontairement oublier leurs devanciers, ne s'en sont du moins fiés qu'à eux-mêmes. « Il ne s'agit pas ici, a dit Kant, par exemple, d'une critique des livres ou des systèmes qui traitent de la raison pure; il n'est question que d'une critique de la faculté de la raison pure en elle-même. C'est seulement en prenant cette critique pour point de départ que l'on se trouve muni d'une pierre de touche infaillible pour apprécier la valeur des ouvrages anciens et modernes; car sans elle, ajoute-t-il, l'historien et le juge, tous deux incompétents, déclarent vaines les assertions des autres au nom des leurs propres qui n'ont pas plus de fondement[4]. » Ils s'y sont donc pris chacun pour critiquer l'esprit de façon différente, et ils ont différemment conclu. — Les contradictions

1. Voir la lettre à Isaac Beecman du 17 octobre 1630, A. M., 5 (éd. orig., XII du t. II).
2. Début de la *Règle* III.
3. Voir, par exemple, *Règle* II, *Discours de la méthode*, *Recherche de la vérité*.
4. *Critique de la R. pure*, introd. n° 29; trad. Tissot, pp. 54-55.

du dogmatisme ont fait naître le doute; le doute cherche à se dissiper dans la critique : mais, si la critique est une réflexion individuelle, elle aboutit à des solutions diverses, à de nouvelles contradictions, — et, par la critique, le doute se trouve enfin renforcé.

Quelques philosophes dogmatiques, qui n'ont jamais eu de doutes sur la valeur de l'esprit, — et c'est leur faiblesse, — en ont eu du moins, — et c'est leur mérite, — sur la valeur de leur esprit. Ils ont cherché, en quelque sorte, des collaborateurs, et leur philosophie est un éclectisme plus ou moins large et plus ou moins sagace. Les uns ont fait un choix et un assemblage des idées qui leur agréaient chez autrui; les autres, plus profonds, se sont piqués d'unir les systèmes ennemis et de faire évanouir le doute avec les contradictions mêmes. Que de fois n'a-t-on pas cité ces paroles du maître des éclectiques, de Leibnitz : « J'ai été frappé d'un nouveau système.... Ce système paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés, et que puis après il va plus loin qu'on n'est allé encore [1].... En faisant remarquer ces traces de la vérité dans les anciens, ou (pour parler plus généralement) dans les antérieurs, on tirerait l'or de la boue, le diamant de sa mine, et la lumière des ténèbres; et ce serait en effet *perennis quædam Philosophia* [2] ». Mais un dogmatisme conciliant reste toujours un dogmatisme; et une solution éclectique peut être néanmoins une solution individuelle [3].

Leibnitz croyait en toutes choses à la continuité et au développement : en mettant à profit l'effort de ses prédécesseurs, il se promettait de les dépasser. L'idée de progrès, précisée et développée par les savants et les penseurs du

1. *Nouveaux essais sur l'Entendement humain*, I, éd. Boutroux, p. 164.
2. Lettre à Nicolas Remond, 26 d'aoust 1714; éd. Gerhardt, t. III, p. 624.
3. Quant à ceux qui prennent pour critérium de leur choix le *sens commun*, ils ont la conviction, sans en donner la preuve, que le sens commun possède la solution cherchée : ce sont toujours des dogmatiques.

XVIIIe siècle, ne tarda pas à jouer en philosophie même un rôle considérable. — Comme l'histoire tout entière, l'histoire de la philosophie avait pris un sens : au lieu d'être un conflit toujours recommencé de systèmes toujours renaissants, elle tendait vers quelque chose; les contradictions et les luttes du passé ne prouvaient rien contre l'avenir et, loin d'infirmer la vérité, l'affirmaient en la préparant. L'esprit humain, comme chaque esprit particulier, croissait lentement; il pouvait subir des crises et des temps d'arrêt; mais il croissait pourtant et mûrissait pour la vérité. L'ambition d'un philosophe dès lors devait être d'amener la pensée humaine à maturité et d'épanouir tout le passé en lui. Il fallait s'attacher à l'histoire pour la faire aboutir; et ainsi ce n'était plus le philosophe qui formulait la vérité à lui seul, mais l'histoire qui la formulait en lui et qui s'achevait dans son esprit. Hegel, Victor Cousin, Auguste Comte, par exemple, ont tous trois voulu comprendre et compléter l'évolution philosophique : mais chacun comprend et chacun complète à sa façon. Le procès de l'idée, la théorie des cycles, celle des trois phases : voilà pour eux l'histoire tour à tour; et voici tour à tour la philosophie : idéalisme absolu, éclectisme, positivisme. C'est-à-dire que tout aboutit au système de Hegel pour Hegel, à celui de Cousin pour Cousin, et pour Comte enfin à celui de Comte. Ils ont leur philosophie chacun : ils n'ont donc pas fondé la philosophie. Au lieu de puiser leur pensée dans l'histoire, ils ont interprété l'histoire d'après leur pensée. Ce dogmatisme historique reste aussi un dogmatisme; et, pour tirer à soi le passé, une solution n'en est pas moins individuelle encore.

Il faut reconnaître d'ailleurs que, jusqu'ici, ceux qui ont voulu philosopher d'après l'histoire, — qu'il s'agît de l'histoire des idées, ou de celle des événements, qui en est inséparable, — étaient condamnés à philosopher sur un semblant d'histoire. Comment Hegel aurait-il pu résumer et expliquer, dès le début du siècle, l'histoire entière de l'humanité, quand, après

tant de recherches, la connaissance en est aujourd'hui encore si incomplète? Comment surtout aurait-il pu pénétrer l'esprit des systèmes et leur enchaînement, quand il y faut tant de labeur patient, de souplesse et de désintéressement, ou plutôt quand il y faut des ressources que plusieurs générations doivent amasser et des habitudes intellectuelles que produit seule une longue pratique? Sans doute Hegel, par le relief qu'il a donné à l'hypothèse du développement et du progrès, a préparé l'admirable travail historique de ce siècle; mais provisoirement, quelque valeur qu'eût l'histoire à ses yeux, il la méconnaissait en voulant la construire de toutes pièces. Ceux qui ont procédé de lui ont dû réagir contre lui. Beaucoup de recherches historiques sans idées générales peuvent seules faire apparaître à la fin les idées générales de l'histoire. Auparavant, si l'on ne veut pas s'abstenir, il faut bien inventer; il faut ou formuler hardiment, avec Fichte, ou, sans l'avouer, pratiquer pourtant cette théorie : « Le philosophe qui, en sa qualité de philosophe, s'occupe de l'histoire, suit le cours *a priori* du plan du monde, lequel plan est clair pour lui *sans qu'il ait aucunement besoin du secours de l'histoire*; et s'il fait usage de l'histoire, ce n'est pas pour lui demander la démonstration de quoi que ce soit..., c'est seulement pour confirmer par des exemples et utiliser dans le monde réel de l'histoire ce qui a déjà été compris sans avoir recours à son aide [1] ».

— Comment donc sortir du doute, et ne pas renouveler le dogmatisme? Comment instaurer une critique impersonnelle de l'esprit? — En recueillant les résultats de la critique historique appliquée à l'histoire de la philosophie. Il est bien vrai que dans l'histoire de la philosophie est impliquée la philosophie même, mais à la condition qu'on accepte, qu'on étudie, qu'on pénètre l'histoire au lieu de la construire. Ce n'est qu'à force d'être historien qu'on peut être philosophe véritable-

1. *Caractéristiques* (*Grundzüge*) *du temps présent*, dans Flint, *la Phil. de l'histoire en Allemagne*, trad. Carrau, p. 124.

ment. L'immense et le confus travail critique de ce siècle tendait obscurément à un but qui en dépassait de beaucoup la portée immédiate. Peu à peu l'érudition et l'intelligence s'élargissant à la fois, les grands philosophes, et même de moindres, ont été connus et compris; les solutions diverses et les écoles successives ont été définies et classées. Sans doute, sur tous les points la lumière n'est pas faite ni l'accord établi : cependant il y a des résultats acquis, semble-t-il, et l'essentiel est hors de conteste.

On insiste parfois sur ce fait que, à l'égal des divers systèmes, diffèrent les interprétations diverses qu'un seul système peut recevoir : mais, s'il subsiste des divergences, c'est que beaucoup de ces interprétations sont encore systématiques elles-mêmes ou insuffisamment documentées. On ajoute que plus est puissant un génie philosophique, plus son œuvre est susceptible d'interprétations variées, propre à laisser découvrir des veines nouvelles à ceux qui la fouillent tour à tour : mais c'est être philosophe, et non historien, que de féconder certaines indications et de déployer les virtualités secrètes des grandes œuvres. L'historien — et sa tâche est difficile, mais limitée — doit exposer un système, autant que possible, tel que l'auteur l'a conçu et tel que les successeurs l'ont compris; il observe le sens dans lequel a évolué la pensée du philosophe, il constate l'opinion qu'ont eue de lui soit les disciples qui l'ont suivi, soit les adversaires qui l'ont combattu : en tant qu'historien, il n'a pas à méditer sur le système pour en tirer quelque chose de relativement neuf, mais à le considérer objectivement pour l'insérer dans la trame historique. Or, la part augmente sans cesse de résultats ainsi obtenus, qui n'ont rien d'arbitraire et d'individuel.

Au lieu de philosopher avec la conviction que les contraires doivent se fondre et que l'histoire a un but, il faut demander désormais à l'histoire même *si* elle a un but et *si* les contraires tendent à s'y fondre. C'est ainsi qu'on peut mesurer l'esprit humain, non plus chacun avec son propre esprit, mais avec

l'esprit humain lui-même. Il est impossible d'atteindre plus sûrement la vérité. Les diverses philosophies constituent dans leur ensemble la pensée adulte, la réflexion profonde, l'effort suprême de l'humanité : elles se sont suivies, heurtées, combinées, — critiquées entre elles [1], — pendant des siècles. Tout ce travail a-t-il été vain? Dans la conscience de l'historien, la réflexion humaine se réfléchit encore pour se juger. Il y a, en un mot, une critique au second degré et une conscience supérieure à la conscience réfléchie : c'est la critique et c'est la conscience historiques [2].

Peu importait à Descartes « qu'il y eût eu des hommes avant lui » : il le disait du moins. En réalité, s'il n'y avait pas eu avant lui une longue suite de mathématiciens, sans doute il n'aurait pas formulé, puis élargi, la méthode mathématique [3]; pas plus que Bacon, si la science expérimentale n'avait à son époque révélé sa puissance, n'aurait formulé la méthode inductive. On a raisonné longtemps avant qu'il y eût une logique; et la méthode des diverses sciences, bien loin de les avoir fait naître, est née de leurs progrès mêmes — qu'elle a expliqués, puis accélérés. L'humanité agit d'abord

1. C'est ce qu'on peut objecter à Zeller qui prétend qu'il faut avoir une philosophie pour comprendre et juger les philosophes. « Aborder l'histoire de la philosophie sans avoir soi-même une philosophie, c'est prétendre qu'il convient d'y donner aux idées non scientifiques la préférence sur les idées scientifiques. » — Pourquoi? — Voir *la Philosophie des Grecs*, Introduction, trad. Boutroux, pp. 20-23.

2. Les Histoires de la philosophie, partielles ou d'ensemble, sont innombrables en ce siècle. Il n'y a guère de philosophes qui n'aient fait des travaux historiques; quelques-uns ont composé des histoires complètes, plus ou moins — mais de moins en moins — dogmatiques : Dühring, Lewes, Renouvier, Fouillée, Janet et Séailles, de Roberty.... Les ouvrages sont toujours plus nombreux où l'histoire de la philosophie sert de préambule à la philosophie, ou bien s'y mêle. Pour la France, on pourrait citer la plupart des récentes thèses de doctorat; pour l'Allemagne, beaucoup des livres les plus importants de ce dernier tiers de siècle : Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient*; Lange, *Histoire du matérialisme*; Riehl, *Der philosophische Kriticismus*; R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*.... Bien ou mal, l'importance, pour la philosophie, de l'histoire de la philosophie se manifeste sans cesse.

3. « Quand je commençais à me livrer aux mathématiques, je me mis à lire la plupart des ouvrages de ceux qui les ont cultivées. » *Règle* V, A. M., p. 482-1.

sans règles; et elle trouve, sans savoir comment on fait les découvertes. Dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, Descartes indique lui-même comment procède l'esprit humain aux deux moments de sa marche : « Puisque l'utilité de cette méthode (celle qui se fonde sur l'intuition et la déduction) est si grande..., j'aime à croire que depuis longtemps les esprits supérieurs l'ont entrevue de quelque manière. Car l'esprit humain renferme je ne sais quoi de divin où les premières semences des pensées utiles ont été déposées, en sorte que souvent... elles produisent des fruits spontanés. Nous en avons une preuve dans les sciences les plus faciles, l'arithmétique et la géométrie. En effet, on a remarqué que les anciens géomètres se servaient d'une certaine analyse qu'ils étendaient à la solution de tous les problèmes, bien qu'ils en aient envié la connaissance à la postérité. Et nous-mêmes ne nous servons-nous pas d'une espèce d'arithmétique, nommée algèbre, qui consiste à opérer sur un nombre ce que les anciens opéraient sur les figures? Or ces deux sortes d'analyses ne sont *autre chose que les fruits spontanés des principes innés de cette méthode....* [1] » Et il explique comment, par une réflexion plus attentive sur les procédés spontanés [2] de l'esprit, il a pu substituer aux « recherches vagues et aveugles » « des règles fixes ».

Il n'en saurait être autrement pour la science dernière, pour la philosophie. Si elle est possible, elle existe déjà à quelque degré. Repensons donc la spéculation humaine : nous y trouverons ou, dans son inanité, la preuve que la philosophie est impossible, ou, dans ses progrès, le moyen de fonder la connaissance.

1. *Règle* IV, A. M., p. 481-2. C'est le lieu de rappeler le passage de la *Règle* V, cité déjà p. 38, note 3.
2. Voir *Règle* X, p. 491-1. Cf. *Fragments inédits*, publiés par Foucher de Careil, t. I, p. 4 : « Juvenis, oblatis ingeniose inventis, quærebam ipse per me possemne invenire etiam non lecto auctore : unde paulatim animadverti me certis regulis uti.... »

CHAPITRE II

APPLICATION DE LA MÉTHODE

PRÉLIMINAIRES
CLASSIFICATION DES SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES

Pour que la pensée fût capable d'atteindre la vérité, il faudrait que l'esprit ne fît qu'un avec la nature, la connaissance avec la réalité, le sujet avec l'objet. La philosophie est possible, cela veut dire : le sujet et l'objet ne font qu'un; la philosophie est impossible, cela veut dire : le sujet est distinct de l'objet ou bien ne sait pas si, oui ou non, il en est distinct. Parmi les classifications philosophiques qu'on peut proposer, on n'en saurait concevoir de plus générale que celle qui oppose le dogmatisme et le scepticisme. — Il est évident, d'autre part, *a priori*, que le dogmatisme peut se présenter sous trois aspects différents : selon que le sujet est ramené à l'objet, ou que l'objet est ramené au sujet, ou enfin que le dualisme apparent se résout de quelque manière en unité : c'est le matérialisme, l'idéalisme ou le monisme. — Tous les systèmes, me semble-t-il, entrent aisément dans ces cadres : j'essayerai de le montrer, en suivant le cours de l'histoire, pour ceux qui se sont succédé depuis Descartes.

Limiter ainsi ma tâche, c'est d'abord avoir plus de chances de l'accomplir avec exactitude; mais je crois, au surplus,

qu'il est légitime de le faire. Il y a, en effet, les systèmes d'avant et ceux d'après le doute méthodique : presque tous les historiens sont d'accord sur cette division essentielle.

La philosophie, chez les Grecs, est née de la conviction ingénue de l'unité des choses — c'est-à-dire de la toute-puissance de l'esprit : quand les contradictions des systèmes ont fait apparaître le scepticisme, il restait du dogmatisme jusque dans cette facilité avec laquelle les sceptiques anciens renonçaient à la vérité et se plaisaient à déprécier la science[1]. La pensée moderne, au contraire, est née, comme on l'a vu, de la conscience nette du problème à résoudre et du sentiment de la difficulté qu'il présente. Toutes les solutions anciennes se sont reproduites, et la même classification est applicable aux deux périodes : mais de ce que les modernes ont procédé plus méthodiquement, de ce que sceptiques et dogmatiques n'ont conclu qu'après un examen attentif de l'esprit, il est résulté des conséquences que les pages suivantes feront ressortir.

Ce n'est point une histoire, à vrai dire, de la philosophie moderne que je prétends tracer. Il y aura ici des lacunes voulues; rien ne sera donné au souci d'être complet, rien, à plus forte raison, à la curiosité et à l'anecdote. Dans le développement, la place de chaque philosophe dont je croirai devoir parler, autant que possible, sera mesurée sur l'importance logique et l'influence de sa pensée : je m'attacherai moins à découper des périodes, des écoles, des notices individuelles, qu'à rechercher le rapport des pensées, l'unité d'action et de mouvement. Chez les trois nations où la philosophie, depuis trois siècles, a été cultivée assidûment, et qui, agissant et réagissant l'une sur l'autre, ont mêlé leurs spéculations dans une collaboration intime, — la France, l'Angleterre, l'Allemagne, — je voudrais contempler l'effort suprême de la Pensée moderne. C'est l'esprit humain lui-

1. Carnéade pourtant est le plus moderne des philosophes anciens par une certaine part de psychologie et de critique.

même, où les philosophies jouent le rôle des idées qui luttent ou bien s'enchaînent dans un esprit particulier, que j'essayerai — selon la méthode — de suivre en sa plus haute activité : il n'est pas de spectacle plus attachant — plus dramatique et plus instructif à la fois [1].

1. Si je néglige ici bien des philosophes de second ordre, pour les grands je laisserai tomber les menus détails de doctrine. — Il ne faudrait pas conclure de ces principes que les diverses philosophies vont être par moi *construites*, et chacune à part et dans leurs rapports. La pensée de tout philosophe a son mouvement, ses contradictions, — tantôt qu'il aperçoit, et il travaille alors à les faire disparaître, tantôt qui, de lui inaperçues, apparaissent à d'autres, — ses virtualités enfin que les successeurs signalent en les développant. Chercher ce mouvement des pensées et de la Pensée, c'est tout autre chose que *construire*. Il ne faut point vouloir que chaque *philosophie* soit un *système* : mais il faut chercher comment les systèmes se formulent et se combinent à travers les philosophies.

Je donnerai dans les pages qui vont suivre des indications bibliographiques; je ne donnerai point des bibliographies complètes. — Le dessein même que j'ai formé m'obligeait à être aussi objectif que possible, à enregistrer les résultats acquis, — lorsque les historiens s'accordent, — à confronter les interprétations — lorsqu'ils sont en désaccord. J'ai fait un dépouillement, tel que le temps et mes forces me l'ont permis, des principaux ouvrages, généraux ou particuliers, qui concernent l'histoire de la philosophie, des grandes revues, — surtout philosophiques ou scientifiques d'un intérêt général, — des dictionnaires et encyclopédies. J'ai tâché, pendant mon travail, de me tenir au courant, surtout pour la France. Je voudrais n'avoir rien laissé de côté : mais il aurait fallu ne jamais finir. — Rien ne m'aurait été plus facile que d'allonger mes listes bibliographiques de titres nombreux, par exemple de ces brochures allemandes dont il existe des répertoires copieux et méthodiques. Il y aurait là un trompe-l'œil. Je n'ai voulu citer que les ouvrages que je connais et qui m'ont plus ou moins servi, lorsque je croyais nécessaire ou utile d'invoquer leur autorité.

Voici d'abord les auteurs d'ouvrages généraux que j'ai consultés, soit sur le détail, soit au moins sur les grandes lignes et les divisions de l'histoire : Tennemann, Erdmann, Ritter, Kuno Fischer, Dühring, Ueberweg-Heinze, Windelband, Falckenberg, Höffding ; de Gérando, Renouvier, Cournot, Secrétan, Weber, Fouillée, Papillon, de Roberty, Janet et Séailles; Hallam, Lewes. Pour l'histoire des sciences : Montucla, Cournot, Hoefer, Poggendorf, Papillon. J'indiquerai chemin faisant les ouvrages qui traitent d'un seul pays ou d'une époque, d'une école, d'une doctrine spéciales. — Je laisserai parler le plus souvent possible, dans le texte ou au bas des pages, les philosophes eux-mêmes, et je renverrai de façon précise aux textes dont je me suis servi.

ÉVOLUTION DE LA PHILOSOPHIE DEPUIS DESCARTES

DIX-SEPTIÈME SIÈCLE

I. FRANCE. — LE CARTÉSIANISME

Avec celui-là même qui, dans le doute méthodique, avait exprimé son inquiétude, son besoin, jusque-là obscur, d'y échapper par la critique, la Pensée moderne aboutit dès l'abord au dogmatisme : la façon dont Descartes établit ce dogmatisme est curieuse, profonde et, il faut le dire, confuse aussi, — si bien que la fécondité de son œuvre tient, pour une faible part, à ce qu'elle a d'ambigu.

La science de Descartes, ce fut la mathématique élargie; la mathématique approfondie, telle fut essentiellement sa philosophie. — Le xvi[e] siècle et le xvii[e], dans ses premières années, avaient découvert, en quelque sorte, le monde, son infini au moins apparent, beaucoup des objets lointains ou cachés qu'il contient, beaucoup des propriétés secrètes de ces objets [1] : dès lors l'observation par le télescope et le micros-

1. Le plus grand précurseur peut-être de la science moderne fut Léonard de Vinci († 1519), cela résulte des citations de M. Séailles dans son livre sur ce peintre et ce penseur étonnant : avant Bacon, il a recommandé l'expérience et formulé la méthode vraie par opposition aux fausses sciences du moyen âge et de son temps; il a devancé pour la mécanique Stevin († 1635) et Galilée († 1642); pour l'hydrostatique, Stevin et Pascal; pour l'étude des fossiles, Palissy († 1589); pour l'anatomie comparée, P. Belon († 1564).... Ajoutons à ces noms, parmi les promoteurs de la science : Gilbert († 1603; physique : l'aimant), Gesner († 1565; zoologie), Turner, de Lobel, Dalechamps (xvi[e] s.) (botanique), Servet, Fallope, Vésale, Colombo, Eustache, Paré (xvi[e] s.), Aselli († 1626), Harvey († 1658) (anatomie et physiologie). Ces

cope, l'ingéniosité et l'habileté expérimentales ne devaient cesser, en astronomie, en physique, en biologie, d'enrichir l'inventaire des connaissances humaines. « *Multi pertransibunt et augebitur scientia.* » Mais, en explorant l'infiniment grand et l'infiniment petit, l'homme, obligé de renoncer à ses idées anciennes sur la constitution de l'univers et le rôle qu'il y jouait, sans Descartes serait resté longtemps peut-être confondu et embarrassé devant la richesse même, en quelque sorte éparpillée, de son nouveau savoir. Descartes voulut soulager l'esprit en unifiant cette diversité : et, lorsqu'il se servit pour cela de la mathématique, il ne fit pas

savants appartiennent à tous les pays : on sait combien, à cette époque et surtout au début du XVIIe siècle, les communications, les correspondances scientifiques devinrent actives. — En 1590, un lunetier de Middelbourg, Zaccharie Jansen, inventa le télescope : Galilée le perfectionna. Dès lors, la série des découvertes astronomiques inaugurée par Copernic, Régiomontanus, Tycho-Brahé, put s'accroître rapidement. Le mérite de Galilée est moins d'avoir donné des « nouvelles du ciel » — comme le firent Scheiner, Gassendi, Boulliau, d'autres encore — que d'avoir, comme Képler († 1630) dont les travaux ont tous une tendance mathématique avec moins de sûreté expérimentale, établi un lien entre l'expérience, de plus en plus rigoureusement conçue et pratiquée, et la spéculation mathématique. — Tartaglia et Cardan (XVIe s.), mais surtout une suite de Français, Butéon ou Borrel, dauphinois, Oronce Fine, Jacques Peletier, Ramus (XVIe s.), puis Viète († 1603), Fermat († 1665), Pascal, et, au second rang, Mydorge († 1647), Desargues († 1662), Roberval († 1675), qui perfectionnèrent et la technique et la science mathématiques, préparèrent l'instrument de précision dont on devait se servir pour l'établissement des *lois* en abandonnant la recherche des *essences*. Mais, trop souvent, pour les mathématiciens leur science était un jeu où il s'agissait d'inventer à l'envi, soit des problèmes difficiles, soit des solutions élégantes. Si l'importance de l'algèbre a été vue par Viète (*De arte analytica Isagoge*), si l'application de l'algèbre à la géométrie a été ébauchée par lui ; si Galilée, en mécanique, a compris, comme on l'a dit, quelles notions immédiates résultent de nos états de conscience objectivés dans le monde extérieur, Descartes seul a creusé à fond la mathématique et, malgré ses erreurs de détail, il l'emporte même sur Galilée. « ... Je ne ferais pas grand cas de ces règles si elles n'étaient utiles qu'à résoudre les vains problèmes dont les calculateurs et les géomètres ont coutume d'amuser leurs loisirs, et je croirais, dans ce cas, n'avoir réussi qu'à m'occuper de bagatelles avec plus de subtilité peut-être que les autres.... Quiconque suivra attentivement ma pensée s'apercevra facilement que je n'embrasse rien moins que les mathématiques ordinaires, mais que j'expose une certaine autre science dont elles sont plutôt l'enveloppe que les parties. En effet, cette science doit contenir les premiers rudiments de la raison humaine et servir en outre à extraire d'un sujet quelconque les vérités qu'il renferme ; et, pour parler librement, je suis persuadé qu'elle est préférable à toutes les autres connaissances que les hommes nous ont transmises, puisqu'elle en est la source. » *Règle* IV, A. M., p. 481-2.

autre chose que demander à l'esprit lui-même, non seulement les principes régulateurs de la connaissance, mais les éléments constitutifs du monde.

La supériorité des mathématiques, c'est leur évidence à laquelle l'esprit ne peut se soustraire, leur identité, pour ainsi dire, avec l'esprit [1] : elles consistent dans une chaîne de vérités qui, partant de l'intuition, c'est-à-dire de données immédiatement évidentes, s'unissent avec ordre et mesure par la déduction, c'est-à-dire par un mouvement d'intuitions successives et une évidence continuée; pour que la science du monde fût aussi claire et aussi solide, il fallait qu'elle procédât de données immédiates et qu'elle consistât dans les modifications ordonnées et mesurables de ces éléments. C'est l'intuition, c'est « la conception ferme qui naît dans un esprit sain et attentif des seules lumières de la raison [2] », c'est la « raison pure [3] », qui fournit à Descartes cette « nature simple [4] », l'étendue, susceptible d'être divisée, figurée et mue en toutes sortes de façons, et dont les divisions, figures et mouvements expliquent dans les *Principes* tous les phénomènes [5]. « ... Je puis démontrer par un dénombrement très facile qu'il n'y a aucun phénomène en la nature dont l'explication ait été omise en ce traité; car il n'y a rien qu'on puisse mettre au nombre de ces phénomènes, sinon ce que nous pouvons apercevoir par l'entremise des sens; mais, excepté le mouvement, la grandeur, la figure et la situation des parties de chaque corps, qui sont des choses que j'ai ici expliquées le plus exactement qu'il m'a été possible, nous n'apercevons rien hors de nous par le moyen de nos sens que la lumière, les couleurs, les odeurs, les goûts, les sons et les qualités de l'attouchement. Or je viens de prouver que nous n'apercevons point que toutes ces sortes de qualités soient rien hors de

1. Voir *Règle* II.
2. *Règle* III, A. M., p. 480-1.
3. *Principes*, III, 1.
4. *Règle* VI.
5. *Principes*, II, 64; III, 1.

notre pensée, sinon les mouvements, les grandeurs et les figures de quelques corps [1]. » Voilà donc les qualités ramenées à la quantité et l'objet au sujet. « Les corps mêmes ne sont pas proprement connus par les sens ou par la faculté d'imaginer, mais par le seul entendement, et ils ne sont pas connus de ce qu'ils sont vus ou touchés, mais seulement de ce qu'ils sont entendus, ou bien compris par la pensée... [2]. » La vérité qui préside à la connaissance tout entière, c'est le principe d'identité, principe premier de l'intuition : ce qui est est, A = A. Tout l'être, en effet, est pensée et la loi de la raison est la loi même de l'être [3]. — Tel est l'idéalisme rationaliste où tendait spontanément Descartes avec cette foi dans la raison qui éclatait alors en France et qui, manifestée tout ensemble et animée par les créations du génie mathématique, jusque dans la littérature et dans l'art imprimait à tant de grandes œuvres un caractère original.

Mais Descartes, comme philosophe, était parti du doute, l'avait approfondi jusqu'à y comprendre les choses qui lui avaient « semblé autrefois très certaines, même les démonstrations de mathématique et ses principes, encore que d'eux-mêmes ils sont assez manifestes, à cause qu'il y a des hommes qui se sont mépris en raisonnant sur de telles matières », mais principalement parce qu'il se pourrait que nous fussions continuellement abusés soit par Dieu, soit — si on le veut feindre ainsi — par un auteur moins puissant de notre être [4]. Descartes donc avait approfondi le doute, il avait promis la critique de l'esprit; et de plus il croyait en Dieu : en sorte qu'il lui était doublement impossible de fonder, sans discussion, la vérité sur la raison. D'autre part, et malgré le tour paradoxal de son doute, il n'était pas homme à mépriser les

1. *Principes*, IV, 199. Cf. *VIe Méditation*.
2. *IIe Méditation*, A. M., p. 71-2. Voir l'analyse du morceau de cire.
3. Descartes parle dans la *Recherche de la vérité* de « ce grand principe dont nous faisons la base de toutes les connaissances et le centre auquel toutes se ramènent et aboutissent : *il est impossible que dans le même instant une seule et même chose soit et ne soit pas.* » A. M., p. 520-1.
4. *Principes*, I, 5.

convictions naïves, les opinions « qui n'ont jamais été mises en doute par aucun homme de bon sens [1] » : en sorte qu'il lui répugnait de supprimer définitivement la matière.

Pour affermir sa conception mathématique des choses et pour rétablir la réalité du monde matériel, Descartes s'y est pris d'une façon neuve. — Et d'abord c'est dans la psychologie qu'il découvre la source de lumière qui projette sur toute la science son reflet : il voit par la conscience s'éclairer la raison même. Son doute, poussé à l'extrême, est quelque chose d'analogue à la méthode du mystique qui éteint en lui tout le jour, pour ainsi dire, dont pourrait être amoindri l'éclat d'une suprême vérité [2]. Sa psychologie du fond ultime de l'esprit n'est ni complète, ni très nette, ni partout identique [3] — mais elle est néanmoins infiniment intéressante.

Dans la troisième *Règle*, Descartes disait : « Chacun peut voir par *intuition* qu'il *existe* [4] » et, dans la deuxième *Méditation*, en un endroit où vraiment l'esprit plonge au plus profond de soi-même : « Cette proposition : je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit [5] »; ailleurs encore : on voit qu'on existe, déclarait-il, « par une simple inspection de l'esprit [6] ». Ainsi l'homme ne peut pas échapper à la conscience qu'il a de lui-même; et, en disant : *moi*, en disant : *je suis*, il atteint l'être en lui. La même évidence qui imposait à la raison les vérités mathématiques ou le principe

1. Abrégé — par Descartes — des *Méditations*.

2. « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses; et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même. » Début de la *IIIe Méditation*.

3. *Discours de la Méthode*, IVe partie; *IIe Méditation*; *Réponses* aux *Objections*; *Principes*, I; *Recherche de la Vérité*; Correspondance.

4. A. M., p. 480-1.

5. A. M., pp. 67-2, 68-1.

6. *Réponse* aux *IIes Objections*. Dans les *Principes*, il dit que « l'existence est une de ces notions si simples qu'elles naissent avec nous ». Cf. Lettre 29, A. M. (éd. orig., XXXIV du t. I).

d'identité, impose à la conscience une connaissance de l'être intime et immédiate; et il y a des connaissances « plus certaines et plus utiles que toutes celles que nous appuyons ordinairement sur ce grand principe » d'identité[1]. « Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût ferme et immobile; ainsi j'aurai droit, disait Descartes, de concevoir de hautes espérances si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable[2]. » Et il l'a trouvé, Archimède de l'esprit, ce « point fixe et immobile », et il a voulu — sublime orgueil! — en faire dériver tout ce qu'il est possible de savoir[3].

Mais ce mathématicien ne fut pas assez psychologue pour se faire de la conscience ou de « ce témoignage intérieur que chaque homme porte en lui-même[4] » une conception qui ne dépendît point de la mathématique. Il identifia entièrement l'être de l'intuition immédiate avec l'être abstrait dont le principe d'identité formule la loi dans la raison : la raison est l'être qui se formule, et la conscience la pensée qui s'aperçoit. — Voilà pourquoi Descartes a imaginé ce raisonnement : si je doute, je pense; je pense, donc je suis, — au lieu de présenter partout comme pure intuition l'intuition fondamentale de la conscience. Voilà pourquoi il a donné comme principe à sa philosophie une « conclusion[5] ». Cet admirable *Cogito, ergo sum* est à la fois plein de sens et plein de difficultés. C'est un cercle vicieux, a-t-on objecté; car il faudrait prouver d'abord que « pour penser, il faut être » : et Descartes a répondu d'une façon embarrassée; en apparence même, il s'est contredit dans ses réponses[6]. En réalité, le

1. *Recherche de la Vérité*, A. M., p. 520-1.
2. *IIe Méditation*, A. M., p. 67-2.
3. *Recherche de la Vérité*, A. M., p. 516-2.
4. *Recherche de la Vérité*, A. M., p. 521-1; cf. *Réponses* aux *VIes Objections*, début : «... cette sorte de connaissance intérieure qui précède toujours l'acquise... ».
5. *Principes*, I, 7; *IIe Méditation*, A. M., p. 68-1.
6. Cf. *Réponses* aux *IIes Objections*, *Réponses* aux *Instances* de Gassendi, d'une part, et, de l'autre, *Principes*, I, 10.

cogito est une invention ingénieuse, c'est un « biais », — il l'a dit quelque part[1], — et le meilleur, lui semblait-il, qu'on pût choisir, pour connaître la nature de l'âme, pour arriver, en découvrant qu'elle est, à découvrir du même coup ce qu'elle est. Descartes s'est complu à raisonner son doute, à le prolonger, à l'exagérer, pour conserver, pour affirmer, pour faire apparaître la pensée dans ces raisonnements où le sceptique par provision, s'il ruine en soi toute connaissance, sent du moins persister son existence — et ne le sent précisément que parce qu'il raisonne. Descartes a imaginé le *cogito* pour lier l'existence et la pensée. Poliandre dit à Eudoxe-Descartes dans le dialogue de la *Recherche de la vérité* : J'admire « l'exactitude de votre méthode au moyen de laquelle vous nous conduisez pas à pas, par des voies simples et faciles, à la connaissance des choses que vous voulez nous enseigner...[2] »; et, en effet, si Eudoxe lui demande « ce qu'il est, lui qui peut douter de tout et qui ne peut douter de lui-même[3] », il est amené à répondre : « De tous les attributs que je m'étais donnés... je trouve que la pensée seule est d'une nature telle que je ne puis la séparer de moi. Car s'il est vrai que je doute, comme je n'en puis douter, il est également vrai que je pense. Qu'est-ce en effet que douter sinon penser d'une certaine manière? Et certes, si je ne pensais pas, je ne pourrais savoir si je doute ni si j'existe. J'existe cependant, et je sais que j'existe, et je le sais parce que je doute, c'est-à-dire conséquemment parce que je pense; *et même il pourrait arriver que si, pour un moment, je cessais de penser, je cessasse en même temps d'exister*[4]. Ainsi donc la seule chose que je ne puisse séparer de moi, que je sache avec certitude être moi, et que je puisse maintenant affirmer sans craindre de me tromper, c'est que je suis un être pensant[5]. »

1. *Principes*, I, 8.
2. A. M., p. 518-1.
3. A. M., p. 517-2.
4. Cf. *IIe Méditation*, A. M., p. 68-2.
5. A. M., p. 519-2.

Assurément, puisque l'être est toujours présent à lui-même, au lieu de : je pense, donc je suis, Descartes aurait pu dire par exemple : je vois, ou je marche, donc je suis[1]. Mais, dans la forme, il n'y aurait plus eu, du doute approfondi à la certitude absolue, cet ingénieux enchaînement qui convenait à son génie déductif; et, en réalité, cela serait revenu à dire : je pense, donc je suis, — puisque toute l'activité de l'être, Descartes ne la connaît que comme pensée[2]. Penser et être ne font qu'un; il n'y a point de pensée sans être, mais il n'y a point d'être sans pensée : voilà, d'une façon plus psychologique, l'idéalisme rationaliste où tendait Descartes qui reparaît.

Mais le croyant et l'homme de sens commun vont se servir de cette base psychologique pour échapper à cet idéalisme. — L'étendue est distincte de la pensée, et pourtant, connue dans la pensée, elle semble à l'esprit n'avoir d'être que dans la pensée. L'homme est enfermé en lui-même. Mais en lui-même il se sent borné, lui qui peut douter; et à l'être imparfait qu'il reconnaît en lui, il oppose l'être parfait dont il tire l'idée « du trésor de son esprit[3] ». Je laisse de côté les trois preuves fameuses de l'existence de Dieu : nulle part, je crois, Descartes n'a mieux rendu la marche véritable de sa méditation que dans ce passage d'une lettre[4] : « *En s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation*, — que l'âme est un être ou une substance qui n'est point du tout corporelle, et que sa nature n'est que de penser, et aussi qu'elle est la première chose qu'on puisse connaître certainement, — *on acquiert peu à peu une connaissance très claire de la nature intellectuelle en général; l'idée de laquelle étant considérée sans limitation est celle qui nous représente Dieu, et limitée, est celle d'un ange ou*

1. *Principes*, I, 9.
2. *Ibid.* « Par le mot de penser j'entends *tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes*; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose ici que penser. » Cf. *IIe Méditation* et *Réponses* aux *IIes Objections*.
3. *Ve Méditation*, A. M., p. 84-1.
4. Lettre 29, A. M., p. 560-1 (éd. orig., XXXIV du t. I).

d'une âme humaine; or il n'est pas possible de bien entendre ce que j'ai dit après de l'existence de Dieu — les preuves, dans le *Discours de la méthode* — *si ce n'est qu'on commence par là* ». Au fond, il y a là une connaissance intuitive comme celle du moi et inséparable de celle du moi [1]. Ce que nous trouvons de plus positif en notre esprit, c'est précisément l'idée de l'être parfait; et nous le connaissons positivement parce que sa réalité enveloppe la nôtre, parce que la nôtre implique la sienne. Descartes recouvre de raisonnements cette donnée intuitive, pour pouvoir du moi pensant qu'il a défini par un raisonnement, s'élever, je ne dis plus à l'être parfait, mais à Dieu, et de lui, redescendre à la matière. Sans prétendre dénombrer toutes « ses perfections », Descartes déclare que Dieu est « une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante [2] », véridique aussi : c'est sur sa véracité que se fonde la vérité de tout ce qui est évident dans notre esprit et, en conséquence, la réalité de la matière. Dieu est la « cause efficiente », la « cause universelle » et la « cause totale » de tout [3]. Et non seulement la pensée et l'étendue n'existent que par Dieu, mais elles lui doivent leurs lois, leur essence comme leur existence : « *Il ne faut pas penser que les vérités éternelles dépendent de l'entendement humain ou de l'existence des choses*, mais seulement de la volonté de Dieu, qui, comme un souverain législateur, les a ordonnées et établies de toute éternité [4] ». Ainsi l'objet est une substance comme le sujet; il est soumis aux mêmes lois que le sujet — d'où la portée de la mathématique; ces lois viennent de Dieu, qui est le lien, en quelque sorte, du sujet et de l'objet [5]. Voilà tout ensemble la science fondée et les vérités traditionnelles retrouvées.

1. Descartes l'a indiqué plutôt qu'il ne l'a reconnu. Il l'a même parfois nié: voir Lettre 134, A. M. (éd. orig., CXXIV du t. III). On ne saurait s'en étonner puisqu'il a cru devoir construire ses preuves.
2. *IIIe Méditation*, A. M., p. 76-2.
3. Lettres 20, A. M. (éd. orig., CX du t. I), et 95 (VIII du t. I).
4. *Réponses* aux *VIes Objections*, A. M., p. 224-1.
5. *Discours*; *VIe Méditation*; *Principes*, I.

Explication, en un sens, moniste, et pourtant qui établit un dualisme entre Dieu et le monde d'une part, de l'autre entre la pensée et l'étendue. Mais Descartes a entrevu un Être, très différent du Dieu de la théologie, qui n'est pas seulement cause de tout, qui est tout, Être absolu, Raison suprême. Aussi la substance Dieu tend-elle, dans sa philosophie, à se simplifier et à absorber en elle les deux autres. Si la substance, en effet, est « une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister[1] », c'est-à-dire qui « existe sans le secours d'aucune autre substance », il est bien évident que le mot n'a pas le même sens « au regard de Dieu et des créatures ». La pensée et l'étendue ne sont substances qu'en ce qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune autre chose *créée*[2]. Mais il n'y a à proprement parler que Dieu qui soit substance; non seulement c'est lui qui crée, mais c'est lui qui conserve[3] : rien n'existe qu'il n'ait produit, et rien ne subsiste qu'il ne continue à produire. Cette étendue dont l'idée en notre esprit vient de Dieu, dont la réalité n'est assurée que par la véracité divine, mais qui tient de Dieu toute cette réalité, il répugne à la pensée ou, ce qui est le même, il implique contradiction qu'elle soit finie ou terminée[4]. Descartes dit qu'elle est indéfinie, et c'est par une nuance qu'il l'empêche de se perdre manifestement dans l'Être infini[5]. En outre, à ce monde indéfini, et qu'il a une tendance à croire éternel[6], tout mouvement vient de Dieu; la même quantité de mouvement s'y conserve en vertu de l'immutabilité divine : et ainsi cette perfection de Dieu se trouve communiquée au monde avec le mouvement lui-même.

Quant à la pensée, — bien que créée par Dieu, recevant de

1. *Principes*, I, 51.
2. *Ibid.*, I, 52.
3. *Ibid.*, I, 21, 51.
4. Lettre à Morus, 145, A. M., p. 747-2 (éd. orig., LXIX du t. I); cf. lettre 125, A. M. (éd. orig., XXXVI du t. I) et *Principes*, I, 26, 27.
5. Dans les *Réponses aux I*res* Objections* (A. M., p. 103-2), et dans les *Principes* (I, 27), la distinction n'est pas absolument identique.
6. Lettre 125.

Dieu, « puisque tout ce qui est en nous vient de lui[1] », toutes ses idées, et assurée par Dieu seul de leur valeur dans l'intuition, le souvenir et la déduction, — il semble qu'en lui attribuant la liberté, il l'empêche de se confondre avec Dieu. Il y a en nous, dit-il, deux sortes de pensées, « la perception de l'entendement et l'action de la volonté;... désirer, avoir de l'aversion, assurer, nier, douter, sont des façons différentes de vouloir[2] »; et il a insisté avec beaucoup de force sur cette « volonté libre » qui est une notion commune et évidente[3], qui se manifeste dans le doute méthodique[4], qui nous rend maîtres de nos actions « puisqu'elle peut donner son consentement ou ne le pas donner quand bon lui semble[5] », qui est « très ample et très parfaite en son genre[6] », qui même « en quelque sens peut paraître infinie, parce que nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de celle immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre[7] ». Il y a là une sorte de puissance, différente de l'entendement, égale en l'homme et en Dieu et qui ferait participer l'homme à la divinité, que Descartes a indiquée, affirmée, mais n'a point su dégager et préciser. — Quand il veut la définir, en effet, il la réduit à bien peu de chose; ou plutôt elle s'évanouit, et la raison reprend tous ses droits. La liberté « consiste en ce que nous pouvons faire une même chose, ou ne la faire pas, c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir une même chose, ou plutôt elle consiste seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre

1. *Discours*, IVe partie, éd. Rabier, p. 45.
2. *Principes*, I, 32.
3. *Ibid.*, I, 39, 41.
4. *Ibid.*, I, 39.
5. *Ibid.*, I, 37, 39; cf. *IVe Méditation*.
6. *IVe Méditation*.
7. *Principes*, I, 35. «... De toutes les autres choses qui sont en moi, dit-il dans la *IVe Méditation*, il n'y en a aucune si parfaite et si grande que je ne reconnaisse bien qu'elle pourrait être encore plus grande et plus parfaite.... Il n'y a que la volonté seule ou la seule liberté du franc arbitre que j'expérimente en moi être si grande que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue. En sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. » A. M., p. 81.

ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force *extérieure* nous y contraigne[1] ». Mais la liberté est si loin de répugner à toute nécessité, qu'elle augmente et se fortifie avec la nécessité intime de l'entendement. Quand la volonté est le plus indifférente à choisir l'un ou l'autre de deux contraires, c'est le plus bas degré de la liberté[2]; et lorsque « la lumière de l'entendement » lui montre le vrai et le bien, il est impossible qu'elle ne soit pas déterminée[3], mais elle n'en est pas moins libre. Comme notre volonté se porte parfois à des choses qu'elle ne conçoit pas assez clairement et distinctement, et qui n'ont du bien et du vrai que l'apparence, de cette lueur trompeuse vient l'erreur et le péché[4] : c'est toujours à une nécessité intellectuelle qu'elle obéit, et la liberté souveraine est dans la nécessité du vrai et du bien. Pour éviter le péché et l'erreur, — pour être libre, — il faut voir clair[5]; et, jusqu'à parfaite clarté, il faut suspendre son jugement. Se réserver, douter, tel est en définitive le pouvoir de la volonté : mais ce pouvoir, au fond, n'est-il pas proportionné lui-même à la connaissance plus ou moins nette du critérium de la vérité?

D'ailleurs pour Descartes, comme toutes choses sont sujettes à Dieu et préordonnées par lui, il était difficile de concilier la liberté de l'homme avec la toute-puissance et la prescience de Dieu : aussi bien a-t-il déclaré qu'il y renonçait, et qu'il ne faut pas douter de ce que nous apercevons intérieurement, parce que nous ne comprenons pas une autre chose que nous savons être incompréhensible de sa nature[6]. Mais, dans plusieurs lettres où il répond à des questions de la princesse Élisabeth sur le libre arbitre, il laisse voir, malgré

1. *IVe Méditation*, A. M., p. 81.
2. *Ibid.*
3. « Ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate. » Lettre 78, A. M. (éd. orig., cxv du t. I).
4. *IVe Méditation*, A. M., pp. 82-83; Lettres 20 et 78, A. M. (éd. orig., cx et cxv du t. I).
5. *Discours*, IIIe partie, éd. Rabier, p. 36; cf. *Principes*, I, 43, et Lettre 20.
6. *Principes*, I, 41; cf. dans les *Réponses* aux *IIIes Objections*, la 12e, A. M., p. 132-1.

toutes ses réserves, de quel côté il inclinait par la force des idées[1]. «... Toutes les raisons qui prouvent l'existence de Dieu, et qu'il est la cause première et immuable de tous les effets qui ne dépendent point du libre arbitre des hommes, prouvent, ce me semble, en même façon qu'il est aussi la cause de toutes les actions qui en dépendent. Car on ne saurait démontrer qu'il existe qu'en le considérant comme un être souverainement parfait, et *il ne serait point souverainement parfait s'il pouvait arriver quelque chose dans le monde qui ne vînt pas entièrement de lui*.... Il ne saurait entrer la moindre pensée[2] en l'esprit d'un homme que Dieu ne veuille et n'ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât[3]. » C'est donc lui qui a mis en nous les inclinations de notre volonté ; « c'est lui aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous pour faire que tels et tels objets se présentassent à nos sens à tel et tel temps, à l'occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle et telle chose, et il l'a ainsi voulu ; *mais il n'a pas voulu pour cela l'y contraindre*[4] » — ajoutons : *extérieurement*. Dieu agit du dedans en l'homme, mais il agit. Si donc la liberté est quelque part, c'est en Dieu même.

Descartes, en effet, la met entière en ce dernier asile, et il le déclare solennellement. Ce n'est qu'un en Dieu de connaître et de vouloir[5] : ce qu'il veut est pour toujours le bien et la vérité, car ce qu'il a voulu il ne le change jamais[6]. Il n'y a « aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin avant que sa nature ait été constituée par la détermination de sa

1. Lettres 95, 100, 101, A. M. (éd. orig., VIII, IX, X du t. I).
2. Il s'agit ici de la pensée en général, — action de la volonté comme perception de l'entendement.
3. Lettre 95, A. M., p. 654-2. Quand nous prions, « c'est seulement afin que nous obtenions ce qu'il a voulu de toute éternité être obtenu par nos prières », p. 655.
4. Lettre 100.
5. Lettres 3 et 78, A. M. (éd. orig., CXII et CXV du t. I).
6. *Principes*, II, 36 ; Lettre 2, A. M. (éd. orig., CIV du t. II).

volonté. Et je ne parle pas ici d'une simple priorité de temps, mais bien davantage, je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre ou de nature, ou de raison raisonnée, ainsi qu'on la nomme dans l'école[1]. » Sans doute, nous ne pouvons pas concevoir que deux fois quatre n'eussent pas été huit ou que les contradictoires pussent s'accorder[2], ou enfin qu'A n'égalât point A; mais nous ne pouvons concevoir non plus que le pouvoir de Dieu soit limité, « et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues[3] ». La liberté divine se réalise dans la nécessité des choses. — Quant à pénétrer les fins que Dieu s'est proposées, il n'y faut pas songer[4]; « parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde, pour cette raison, comme il est dit en la Genèse, « elles sont très bonnes[5] »... ». C'est tout ce que nous pouvons affirmer : constatons ce qui est et tâchons de découvrir comment Dieu l'a produit, sans chercher, en vain, pourquoi cela est ainsi. Peut-être même Descartes ne devrait-il point parler du tout des fins impénétrables de Dieu ou des conseils dont il n'a point voulu nous faire part, puisqu'il y a en Dieu une « entière indifférence », puisqu'il est une activité toute pure et toute simple. — Il ne faut pas dire qu'en lui connaître et vouloir ne font qu'un : dans cette absolue liberté, toute contraire à la liberté humaine qui est l'absolue nécessité, c'est du vouloir que procède le connaître. Dieu est, voilà la première des vérités[6]. L'Être souverain est volonté libre; il veut : de là le monde — une pensée qui se pense et une pensée qui ne se pense point, mais qui est pensée par la

1. *Réponses* aux *VIes Objections*, A. M., p. 222 2; cf. p. 224-1; Lettres 2, 3, 20, A. M. (éd orig., CIV du t. II, CXII et CX du t. I).
2. Lettre 78, A. M. (éd. orig., CXV du t. I); cf. Lettre 20 et les *Réponses* aux *VIes Objections*, p. 224-1.
3. Lettre 78.
4. *Principes*, I, 28; *IVe Méditation*, p. 80-2.
5. *Réponses* aux *VIes Objections*, p. 223-2; cf. 222-2.
6. Lettre 3, A. M. (éd. orig., CXII du t. I).

pensée qui se pense — et la loi du monde, qui est la Raison[1].

En somme, sous les conceptions spiritualistes et théistes, l'idéalisme tendait à reparaître encore, définitif cette fois, identifiant la raison avec l'Être absolu : mais Descartes avait un sentiment vif de l'individu, de sa réalité qui se révèle en la conscience, de sa réalité et de ses limites tout à la fois. De là une lutte, en quelque sorte, dans son œuvre, de la psychologie et de la mathématique. Pour défendre l'individu contre les exigences de l'idéalisme absolu issu de la mathématique, il évite de se prononcer sur les rapports du fini et de l'infini; et, quoique la notion de l'infini lui paraisse la plus positive de toutes, — car c'est l'*être très ample*[2], — il refuse de s'embarrasser dans les difficultés qu'elle fait naître. Mais il sent bien, en renonçant à formuler les conséquences extrêmes de son système mathématique, que l'Être de la raison doit tout absorber, et çà et là il le laisse voir. Pour sauver l'élément psychologique refoulé par la raison abstraite, il le met donc à l'origine de tout, et il fonde enfin la raison même sur la volonté, la nécessité absolue sur l'absolue liberté. — Au fond, la liberté humaine, ce n'est pas autre chose que le retentissement de la liberté divine : Dieu s'est librement enchaîné, et l'homme, créature de Dieu, est libre en acceptant les chaînes que Dieu s'est données. Plus au fond encore, la liberté humaine, c'est la liberté divine; et l'homme, partie de Dieu, se donne à lui-même la loi qu'il accepte. Mais ni Descartes ne le dit, ni on n'a le droit de le faire ainsi parler catégoriquement[3].

1. « C'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de *créer*, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*. » Lettre 29, A. M. (éd. orig., cx du t. I).

2. Lettre 55, A. M. (éd. orig., xvi du t. II).

3. En somme, et j'y insiste, c'est le mouvement, ce sont les tendances plus ou moins contradictoires de la pensée de Descartes — et ce n'est pas un Descartes unifié, accouché dans tel ou tel sens — que j'ai voulu montrer ici. M. Pillon (*Année philosophique* 1892) a reproché à MM. Lachelier, Lyon, Fouillée de faire Descartes trop idéaliste. Et il est bien certain que Descartes oppose l'étendue — idée claire et innée — à la pensée, qu'il répugne à laisser évanouir la matière : mais il est non moins certain qu'il y tend; et ses critiques du xvii[e] siècle le voyaient comme nous; et ses réponses ne sont pas toujours très fortes. Voir précisément cette lettre à M. Clerselier « servant de réponse à un recueil des principales instances faites par M. Gassendi

On ne saurait trop insister sur l'œuvre de cet admirable génie. Elle est riche de germes qui mûriront peu à peu; mais, dans sa tendance principale, tout le XVIIe siècle la médite : soit qu'ils la développent, soit qu'ils la critiquent, il n'est pas de philosophes qui n'en doivent tenir compte. Elle subit ainsi une double épreuve, avec les disciples qui la poussent à bout et avec les contradicteurs qui en signalent les faiblesses. Je n'ai point à énumérer tous ceux qui, à quelque degré, parmi les penseurs, les savants et les littérateurs, dans l'Église, à Port-Royal, dans le monde, ont été des cartésiens[1] : ce qu'il faut ici, c'est voir le cartésianisme vivre, c'est-à-dire évoluer et lutter.

contre les précédentes réponses » — que cite M. Pillon (A. M., pp. 211-2 et 213). Le petit livre de M. Fouillée, *Descartes* (Hachette, 1893), paru depuis que ces pages sont écrites, a donné lieu à de nombreuses discussions (voir *Journal des Savants*, juillet et septembre, 1893, J. Bertrand, *Descartes*; *Revue Philosophique*, mars 1894, F. Bouillier, *Deux nouveaux historiens de Descartes*, et mai 1894, Fouillée, *Descartes et les doctrines contemporaines*). On a critiqué M. Fouillée pour s'être fait une trop haute idée de Descartes savant : mais il est évident que les erreurs de Descartes, si nombreuses qu'elles apparaissent lorsqu'on les relève une à une, n'enlèvent rien à l'originalité, à la grandeur, à la vérité de son système du monde (voir Liard, *Descartes*; P. Tannery, *conférence* au 3e centenaire de la naissance de Descartes). On l'a critiqué aussi pour trouver trop en Descartes un Schopenhauer — comme tel autre trouve en lui un Hegel. Le philosophe des *idées-forces* se plaît, en effet, mais sans dissimuler les aspects différents, à insister sur ce côté de la philosophie cartésienne où l'on entrevoit à la rigueur Schopenhauer : auparavant le philosophe de la *liberté*, M. Secrétan, y avait entrevu Schelling et lui-même. « On a immensément écrit sur Descartes... et pourtant il faudrait commencer par le rétablir » (*la Philosophie de la liberté*; *l'Idée*, leçon VI, 3e éd., p. 117). « La logique humaine, qui ne comporte pas de sauts, dut passer par Spinoza, Leibnitz, Fichte, Hegel et Schelling pour revenir au Dieu cartésien » (p. 123). Chez Descartes, la substance et Dieu, dit-il, ne sont pas assez réduits l'une à l'autre; il y a un système du monde physique pour lequel sont trop négligées « l'explication du monde moral, la philosophie de la religion, la philosophie de l'histoire ». « Pour conduire le cartésianisme au delà des écueils sur lesquels il s'est brisé, il n'y aurait qu'à suivre avec fidélité la route que Descartes s'était tracée à lui-même » (p. 142).

1. L'influence de Descartes sur le XVIIe siècle a été contestée par M. Brunetière (*Revue des Deux Mondes*, 15 novembre, 1888, *Cartésiens et Jansénistes*). De cette étude, il faut garder ceci : que le XVIIe siècle n'a pas rompu avec Descartes autant qu'il semble et autant qu'on le croyait au XVIIIe siècle même. Mais M. Bouillier avait établi l'action exercée par Descartes sur ses contemporains (*Histoire de la Philosophie cartésienne*, articles du *D^re des Sciences Phil.*), et, dans une réplique à M. Brunetière, il a insisté de façon péremptoire (article cité de la *Rev. Phil.*; cf. Fouillée, *Descartes*, livre IV). Le jansénisme est un courant distinct, mais qui ne représente pas l'*opposition* au cartésianisme — du moins extérieurement. Tandis que les Jésuites en

Avec Malebranche et Spinoza, les résultats de la critique cartésienne sont acceptés comme évidents et deviennent un point de départ : la raison atteint la vérité, elle peut résoudre l'opposition du sujet et de l'objet. Mais avec eux le cartésianisme cherche à satisfaire ses vœux secrets et à se constituer en quelque sorte définitivement.

La matière, chez Descartes, avait une réalité bien précaire : elle n'était réelle, dans le système, que parce qu'il répugnait à la raison d'admettre que l'être parfait fût trompeur. — Mais, en somme, si la matière n'existait que dans l'être parfait, cesserait-elle, pour cela, d'être, en un sens, réelle ; et conçoit-on bien une réalité qui soit autre chose qu'intelligible si Dieu est pure intelligence [1] ? De plus, les explications de Descartes sur l'indéfini du monde étaient, à vrai dire, contradictoires : car il semblait qu'*indéfini* désignât, tantôt ce qui n'a point de bornes pour l'esprit mais qui peut en avoir, — de Dieu seul connues, — tantôt ce qui a une certaine perfection mais qui ne les a point toutes — par opposition avec l'infini [2]. — En un passage curieux [3], Descartes déclare que les sens nous donnent l'*intuition* des choses corporelles et sensibles, et il définit

général furent hostiles, Arnauld, Nicole et bien d'autres jansénistes furent favorables à Descartes : pour Mme de Sévigné, « cartésien et janséniste, c'est tout un ». Pascal seul est avec le cartésianisme — considéré dans sa tendance principale — en contradiction intime et même déclarée. Mais Pascal est à part : sa philosophie — car il en a une — étonnait, effrayait presque ses amis. Comme savant, il diffère déjà de Descartes : précurseur du XVIIIe siècle, si l'on veut (M. Windelband en fait un des agents de l'*Aufklärung*), il croit aux progrès de la science, mais en physicien pur et non en métaphysicien (voir Adam, *Pascal et Descartes*, *Rev. Phil.*, t. VIII, p. 612; et Rauh, *la Philosophie de Pascal*). Comme philosophe, il diffère bien davantage de ce Descartes qu'il condamne dans les *Pensées* (XXIV, 100). « La philosophie du XVIIe siècle, quoique imprégnée de scolastique et, pour cela même, parce qu'elle a subi à travers la scolastique l'influence d'Aristote et de l'antiquité, peut être, en tant que philosophie, tenue pour anti-chrétienne. Et lors même que les penseurs du XVIIe siècle rejoignent la philosophie au christianisme,... le lien du sacré et du profane n'est ici qu'apparent, le passage étant trop brusque de la sagesse contemplative à la religion de l'amour » (Rauh, *op. cit.*). Pascal est donc à part. C'est plus loin, à propos de Rousseau, que je parlerai de lui.

1. Voir les objections de la princesse Élisabeth.

2. *Réponses* aux *I^res Objections*, A. M., p. 103-2; *Principes*, I, 27; Lettre 125, A. M. (éd. orig., XXXVI du t. I).

3. Lettre 134, A. M. (éd. orig., CXXIV du t. I), p. 722-1.

la connaissance intuitive : « une illustration de l'esprit par laquelle il *voit en la lumière de Dieu* les choses qu'il lui plaît lui découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la divinité ». La matière, dira Malebranche, ne nous est connue que dans l'étendue *intelligible*, elle-même connue en Dieu. « L'étendue intelligible est éternelle, immense, nécessaire; c'est l'immensité de l'Être divin, en tant qu'infiniment participable par la nature corporelle, en tant que représentatif d'une matière immense; c'est, en un mot, l'idée intelligible d'une infinité de mondes possibles; c'est ce que ton esprit contemple lorsque tu penses à l'infini... [1]. » Les diverses « applications » de l'étendue intelligible à notre esprit constituent pour nous l'univers. C'est en Dieu que nous voyons les principes des choses : quant aux choses elles-mêmes, changeantes et corruptibles, — et encore Malebranche n'a-t-il insisté sur cette distinction qu'après la *Recherche de la Vérité*, — nous les connaissons par un sentiment qui est « dans nous, mais venant de Dieu [2] ».

Descartes inclinait, semble-t-il, à unir la pensée et l'étendue par un lien substantiel [3]; et pourtant la distinction de ces deux substances l'obligeait à expliquer tant bien que mal

1. *IXe Méditation chrétienne*, IX. Je citerai peu Malebranche. Si intéressante que soit, dans le détail, sa philosophie, elle ne doit compter ici que pour un anneau logique. M. Pillon (*Année Philosophique*, *l'Evolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle* : 1893, *Malebranche et ses critiques*, 1894, *Spinozisme et Malebranchisme*), contre la plupart des historiens de Malebranche — l'abbé Blampignon et M. Ollé-Laprune surtout, — fait éclater ce qui le distingue et de Descartes et de Spinoza, et ce qui le rapproche même de Kant (étendue intelligible; certaines conceptions morales). Mais Kant n'est point Kant grâce à Malebranche; et ce qui a surtout frappé les contemporains de celui-ci, ce sont les tendances par où il continuait Descartes : j'y insiste donc ici, comme j'insisterai plus loin sur les côtés par où il a frappé quelques philosophes anglais. Malebranche (1638-1715) est chronologiquement postérieur à Spinoza (1632-1677), mais dans l'évolution du cartésianisme il lui est antérieur; et l'on peut dire sans paradoxe qu'il lui est philosophiquement antérieur, en partie parce qu'il lui est chronologiquement postérieur et qu'il est *averti* par lui.

2. Voir la *Réponse à Régis* (XIII), les *Conversations chrétiennes*.

3. *Méditations*.

leur accord [1] : Malebranche formula la théorie des *causes occasionnelles* [2]. Tout mouvement de la pensée est l'occasion d'un mouvement de la matière, et tout mouvement de la matière l'occasion d'un mouvement de la pensée : mais c'est toujours Dieu qui agit; il n'y a de force, d'efficace que dans la volonté de l'être infiniment parfait. « Il n'y a nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je! Il n'y en a aucun d'un esprit à un corps. Je dis plus, il n'y en a aucun d'un corps à un corps, ni *d'un esprit à un esprit*. Nulle créature, en un mot, ne peut agir sur aucune autre par une efficace qui lui soit propre [3].... Nos esprits n'habitent que dans la raison universelle, dans cette substance intelligible qui renferme les idées de toutes les vérités que nous découvrons; soit en conséquence des lois générales de l'union de notre esprit avec cette même raison; soit en conséquence des lois générales de l'union de notre âme avec notre corps [4].... »

Si nous connaissons en Dieu, c'est, au surplus, que nous connaissons Dieu lui-même immédiatement. Descartes hésitait : il tendait à croire que l'être parfait est saisi par intuition; et pourtant il raisonnait son existence [5], — sans doute, avons-nous dit, pour arriver à en faire le Dieu créateur, tout connaissant, véridique,... le Dieu de la théologie. Nous connaissons Dieu, déclarait-il, comme une montagne que nous pouvons toucher et non embrasser; et en raisonnant sur l'idée de Dieu qu'il devait à ce contact, il tâchait de la développer, au risque, d'ailleurs, de l'obscurcir ou de la fausser. Pour Malebranche, nous n'avons pas l'*idée* de Dieu, pas plus que nous n'avons

1. *Passions*. Voir notamment I, 34.

2. Sur ce point, il y a en partie chaîne, en partie rencontre, parmi les cartésiens : De la Forge, Cordemoy, Régis, Malebranche, Clauberg, Geulincx.

3. *Entretiens sur la métaphysique*, IV, XI.

4. *Ibid.*, I, X.

5. « Toutes les connaissances que nous pouvons avoir de Dieu sans miracle en cette vie descendent du raisonnement et du progrès de notre discours, qui les déduit des principes de la foi qui est obscure, ou viennent des idées et des notions naturelles qui sont en nous, qui, pour claires qu'elles soient, ne sont que grossières et confuses sur un si haut sujet. » Lettre 134, A. M. (éd. orig., CXXIV du t. III).

l'*idée* de l'âme : nous connaissons directement Dieu, par conscience et d'après ce qui se passe en notre être; et ainsi notre être n'existe que par l'Être des êtres. En lui nous sommes : comme nous voyons en lui, en lui nous agissons. Dieu est le « lieu » des esprits : « c'est de sa puissance qu'ils reçoivent toutes leurs modifications; c'est dans sa sagesse qu'ils trouvent toutes leurs idées, et c'est par son amour qu'ils sont agités de tous leurs mouvements réglés, et, parce que sa puissance et son amour ne sont que lui, croyons avec saint Paul qu'*il n'est pas loin* de chacun de nous et que c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être [1] ». Faut-il rappeler l'aveu célèbre de Malebranche : « Je me sens porté à croire que ma substance est éternelle, que je fais partie de l'être divin... » et, d'autre part, cette définition de Dieu : « Son nom véritable est : *Celui qui est*, c'est-à-dire l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel [2] »?

Ce « méditatif » [3] que la lecture de Descartes avait révélé à lui-même, ce solitaire qui parle sans cesse de la nécessité de rentrer en soi, ce religieux dont l'ordre était prédisposé au mysticisme [4], devait dépasser Descartes en le suivant. Mais la foi, d'une part, et peut-être je ne sais quel sentiment du réel, — inséparable, en France, des plus hautes spéculations, — l'horreur du spinozisme aussi, le retinrent au bord d'un panthéisme idéaliste. L'amour divin tout ensemble entraîne et préserve ce chrétien, — sans qu'il ait eu pleine conscience des témérités de sa pensée. Au nom de la révélation — et

1. *Recherche de la vérité*, liv. III, II[e] partie, VI.
2. *Ibid.*, IX. Voir, d'ailleurs, ce qu'il répond aux objections de Régis.
3. Voir surtout *IV[e] Entretien*, XXII.
4. Il est curieux de voir le mysticisme, chez Malebranche, tantôt parfaire la pensée de Descartes et tantôt la combattre, de trouver chez lui et le goût et le mépris de la science : « Tout disparaît et change de face lorsque je pense à l'éternité. Sciences abstraites, quelque éclatantes et sublimes que vous soyez, vous n'êtes que vanité, je vous abandonne. Je veux étudier la religion et la morale. Je veux travailler à ma perfection et à mon bonheur, et laisser là cette dure occupation que Dieu a donnée aux hommes, toutes ces vaines sciences dont il est écrit que ceux qui les accumulent, au lieu de se rendre sages et heureux, ne font qu'augmenter leurs travaux et leurs inquiétudes. » *IX[e] Méditation*, XXV.

sans doute aussi du sens commun, qui est une révélation naturelle — Malebranche rend à la matière sa réalité : « Tu dois distinguer deux espèces d'étendue : l'une intelligible, l'autre matérielle.... C'est par cette étendue intelligible que tu connais ce monde visible; car le monde que Dieu a créé est invisible par lui-même. La matière ne peut agir dans ton esprit ni se représenter à lui.... Bien loin que tu l'aperçoives comme un être nécessaire, il n'y a que la foi qui t'apprenne son existence [1]. » « Quoique Dieu n'eût point créé de corps, les esprits seraient capables d'en avoir les idées [2] » : c'est ici la Bible, livre divin, qui nous donne la certitude. — Malebranche essaye aussi de restituer à l'homme quelque indépendance. Dans ce monde créé par Dieu en vue d'incarner le Verbe, la volonté a la liberté du mal; en Dieu nous connaissons la perfection morale comme la vérité rationnelle [3] : nous recevons de lui l'impulsion, mais nous pouvons ne pas la suivre. — Comment cela, s'il n'y a d'efficace qu'en Dieu [4] ?

Spinoza sera plus hardi, et surtout plus conscient : ce juif portugais [5], encouragé par la philosophie judéo-arabe, — tandis que Descartes, comme Malebranche, était contenu par la théologie chrétienne, — plus encore que son maître enfermé dans sa pensée, prisonnier de la raison déductive, et, en même temps, plus pressé que lui d'aboutir à des conclusions pratiques, réalisera le géométrisme absolu — Leibnitz dira « le cartésianisme immodéré »; et il épanouira, comme elle y tendait, l'œuvre de la raison en morale et en religion :

1. *IX[e] Méditation*, x. Malebranche rejoint la raison naturelle et la foi, — non sans que la foi subisse l'influence de la raison : question des miracles.

2. *Réponse* à Régis, II, xiv; cf. *VI[e] Éclaircissement sur la recherche de la vérité* : c'est en réalité dans l'*apparence* de l'Écriture Sainte, représentée en notre esprit par Dieu, que nous apprenons l'existence d'un monde créé.

3. Malebranche n'est pas seulement disciple de Descartes, mais de saint Augustin et de Platon. Il n'admet pas en Dieu la liberté d'indifférence. La sagesse et la justice, l'ordre, sont l'essence de Dieu. De là une vue optimiste des choses où il devance et annonce Leibnitz.

4. Voir, par exemple, *VI[e] Méditation*, xvi et sqq., et *Traité de la nature et de la grâce*, III[e] discours.

5. Par son origine.

en lui s'identifieront la foi religieuse et la foi rationnelle [1].

Spinoza se place au sein de la substance, dont la réalité éclate lumineuse dans la raison, de l'Être qui est seul et à qui tout ce qui est doit l'être : il étend le principe d'identité à l'infini; et, sur le modèle de la mathématique, qui est intuition et déduction, il crée la philosophie [2]. Admirable effort! Une fois ceci posé : « J'entends par *substance* ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose... », tout se déduit géométriquement; et la nature de l'âme sera traitée à son tour comme « s'il était question de lignes, de plans et de solides ». Dieu est cause de l'univers, — mais non plus cause créatrice et extérieure, non pas même cause permanente, — cause immanente. On ne saurait plus parler de volonté libre : la liberté est inintelligible aussi bien en Dieu qu'en l'homme. La substance n'est point « par soi », comme disait Descartes [3], elle est « en soi » : elle se pose telle

1. La bibliothèque de Spinoza renfermait de Descartes : les *Lettres* (2 exemplaires), *De geometria* (2 exempl.), *De prima philosophia* (2 exempl., *Opera philosophica* (1650), *De homine*; en outre, deux ouvrages de Clauberg et la *Logique* de Port-Royal. (*Inventaire*... publié par A.-J. Servaas van Rooijen, en 1888. Voir *Revue des Deux Mondes*, 15 août 1892, Nourrisson, *la Bibliothèque de Spinoza*.) — Cette partie des *Rép.* aux *IIes objections* qui a pour titre : Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction qui est entre l'esprit et le corps de l'homme, disposées d'une façon géométrique, et les *Renati Descartes principiorum philosophiæ Pars I et II more geometrico demonstratæ*, œuvre de Spinoza lui-même (1663), sont comme des étapes de l'*Ethica more geometrico demonstrata*.

2. Objet de curiosité et de scandale d'abord, puis, en Allemagne au XVIIIe siècle, de sympathie, Spinoza a été étudié avec beaucoup de soin dans le courant de ce siècle et, en particulier, dans ces derniers temps en France : Rauh, thèses en 1890; trois ouvrages sortis d'un concours de l'Acad. des sciences mor. et pol. (1891) : Worms, *la Morale de Spinoza*; Delbos, *le Problème moral dans la phil. de Spinoza et dans l'hist. du spinozisme*; Brunschvicg, *Spinoza*; Blondel, *l'Évolution du spinozisme* (1894); Pillon, *Malebranchisme et spinozisme* (*Année philosophique* 1894); Andler. *De quelques livres nouveaux sur le spinozisme* (*Revue de mét. et de morale*, janvier 1895); (*ibid.*, juillet 1895) Lagneau, *Quelques notes sur Spinoza*. — Je prends ici de l'*Ethique*, en un bref résumé, ce qui saute le plus aux yeux, pour ainsi dire, et ce qui était pour les contemporains le plus marqué. Sur les diversités d'interprétation, voir plus loin.

3. Voir en partic. *Rép.* aux *Ires* et aux *IIes Objections*, A. M., pp. 102-103, 150-151. Pour Leibnitz — dont le Dieu est préparé par celui de Malebranche — le Dieu de Descartes prépare, en réalité, celui de Spinoza : « Le Dieu ou l'Être parfait de Descartes n'est pas un Dieu comme on se l'imagine et

qu'elle est par cela même qu'elle est. Si on lui attribue la liberté, ce ne saurait être que cette liberté attribuée par Descartes à l'homme : la nécessité intérieure. Pour Descartes, les lois de l'entendement et du monde dérivaient de la volonté divine et par l'immutabilité divine devenaient stables [1] : pour Spinoza, ces lois à la fois existent et subsistent parce que Dieu est. Dans ce déterminisme absolu, la finalité n'a point de sens. Il ne saurait être question non plus de véracité divine : tout ce qui participe de Dieu est vrai et tout ce qui est évident à l'esprit est en Dieu. L'étendue existe donc comme la pensée : l'une et l'autre sont parmi les attributs infinis et infiniment nombreux de Dieu, elles sont unies dans la substance. Descartes hésitait à faire du monde une réalité extérieure à Dieu; Malebranche cherchait à distinguer le monde créé et l'étendue infinie : Spinoza absorbe intrépidement l'étendue réelle, *res extensa*, en Dieu. La matière est un des aspects de la réalité divine : partout il y a de l'étendue et partout de la pensée, et partout parallélisme, ou mieux harmonie entre la pensée et l'étendue. Tel est le panthéisme naturaliste, tel est le monisme de Spinoza.

Monisme : est-ce tout à fait exact? — Il n'est guère de philosophes qui aient voulu, qui aient cru plus fermement posséder la vérité où l'objet et le sujet se fondent. Mais si l'objet et le sujet s'unissent en effet dans la mathématique par ce qu'il y a de rationnel en tous deux et, par suite, d'*idéel* dans l'objet, la conception de l'étendue n'en est pas moins irréductible à celle de la pensée ; et, au fond, les unir en Dieu, c'est introduire le dualisme dans l'Être absolu. En faisant de l'étendue une idée de Dieu, et des corps l'impression de l'étendue intelligible sur les âmes, — créatures ou portions

comme on le souhaite, c'est-à-dire juste et sage, faisant tout pour le bien des créatures autant qu'il est possible, mais plutôt c'est quelque chose d'approchant du Dieu de Spinoza, savoir le principe des choses et une certaine souveraine puissance ou Nature primitive qui met tout en action et fait tout ce qui est faisable. Le Dieu de Descartes n'a pas de volonté ni d'entendement... » Ed. Gerhardt, t. IV, p. 299. Voir Delbos. *op. cit.*, p. 44.

1. Même A = A. Mais la pensée de Descartes parait incertaine sur ce point.

de Dieu, — Malebranche n'arrivait pas à éliminer de Dieu l'étendue; il dédoublait la pensée divine : Spinoza, lui, dédouble Dieu. — Au reste, pour que cette étendue soit moins contradictoire en Dieu avec la pensée ou l'inétendu, et moins contradictoire aussi avec l'unité divine, il la suppose indivisible. Mais de l'étendue indivisible et de la pensée infinie, comment passer à l'infinité de modifications finies qui sont le monde des corps et le monde des âmes? Dans cette unité absolue, il y a non seulement des attributs infinis, mais des modifications finies de ces attributs; il y a une *nature naturante* et une *nature naturée*. — Rien n'est plus délicat que de saisir, en outre, les rapports de la substance — c'est-à-dire de l'immuable — et des modes, — c'est-à-dire du changeant, — de l'entendement humain, qui conçoit Dieu, et de la pensée divine, qui n'est point entendement. On entrevoit chez Spinoza — mais on ne fait qu'entrevoir — l'opposition d'un Dieu qui est et d'un Dieu qui devient [1]. De quelque façon qu'on l'interprète, il est évident qu'il s'ingénie à la fois pour éviter et pour rétablir le dualisme du monde et de Dieu. — Descartes distingue trois substances et est obligé de les fondre en une seule : Spinoza pose une seule substance et est obligé de la diviser en trois. Ils se débattent, l'un et l'autre, entre ces deux exigences de leur génie : réaliser l'unité et comprendre la réalité.

Les difficultés dernières dans un système naissent toujours des premières données. Descartes était parti de la conviction

1. La Substance, c'est « l'existence étalée », sans qu'il y ait en elle de puissance (Secrétan, *Philosophie de la Liberté*, l'*Idée*); Spinoza « pose dans l'Etre, *sans l'expliquer*, la nécessité d'un développement » (Delbos, *op. cit.*). — Parmi les interprètes de Spinoza, l'équilibre, en quelque sorte, de sa doctrine étant instable, les uns donnent plus, les autres moins à l'individualité humaine. De même, les uns voient en lui un idéaliste, les autres un matérialiste. Le spinozisme peut être poussé dans un sens ou dans l'autre précisément parce qu'il fait effort pour éviter l'une et l'autre pente. « Je dis que le système cartésien a produit celui de Spinoza; je dis que j'ai connu beaucoup de personnes que le cartésianisme a conduites à n'admettre d'autre Dieu que *l'immensité des choses...* » : c'est Voltaire qui parle ainsi (*Élém. de la phil.*

que l'âme est plus aisée à connaître que le corps, qu'elle est distincte du corps, qu'elle pourrait subsister sans le corps [1]. L'être est pensée; la pensée est raison; la raison est absolu : dès lors matière, volonté, êtres finis sont condamnés à disparaître; il n'y a plus que l'Unité, et l'on ne saurait admettre qu'il n'y ait que l'Unité.

Le cartésianisme a trouvé naturellement deux sortes d'adversaires : ceux qui, forts de son insuffisance, entretenaient le scepticisme antérieur à la méthode de Descartes; et ceux qui, s'attachant aux causes de l'échec, jugeaient le cartésianisme insuffisant, mais non le dogmatisme impossible. — Objections, questions et critiques essentielles, venues de toutes parts, portent sur les rapports de la pensée et de l'étendue, du fini et de l'infini. Mais un Huet ne trouve de certitude qu'en la foi; mais un Bayle — s'il admet la science [2] et la morale, la probabilité — renonce à la certitude, c'est-à-dire à la philosophie; tandis qu'un Gassendi [3], un Hobbes, un Locke, un Leibnitz ont leur philosophie — qui s'oppose à celle de Descartes ou qui veut soit la limiter, soit la dépasser.

Sans insister sur le détail des polémiques et des critiques, il vaut mieux chercher ici ce que la pensée européenne, stimulée par le cartésianisme, a proposé pour le supplanter, le

de Newton, I[re] partie, ch. I. Voir Pillon, *Année phil.* 1894, p. 189). Cependant tout ce qui sort de la pensée cartésienne tend plutôt à l'idéalisme : nous le verrons pour le spinozisme en Allemagne comme pour le malebranchisme — mais différemment — en Angleterre.

1. « Je connus que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle; en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'*encore qu'il ne fût point, elle ne lairrait pas d'être tout ce qu'elle est.* » *Discours*, IV[e] partie, éd. Rabier, pp. 40-41; cf. *VI[e] Méditation*, A. M., p. 89.

2. D'Alembert (*Discours prélim. de l'Encyclopédie*) l'appelle « le père de la physique expérimentale ».

3. Parti du scepticisme, Gassendi tend vers un dogmatisme tempéré. Sa pensée est délicate à préciser. Son influence, très grande, s'est exercée, lui mort, plus par d'autres œuvres que par les siennes. Comme je l'ai dit, je n'insiste pas ici sur son rôle : mais, tout en négligeant sa personne, je ne négligerai point, par le fait, son apport d'idées dans l'histoire de la pensée moderne.

corriger, le compléter, — c'est-à-dire considérer la critique sous son aspect positif et dans sa fécondité.

II. ANGLETERRE. — BACON, HOBBES, LOCKE, NEWTON

Bacon est le héraut de la science : ce n'est pas plus un vrai philosophe que ce n'est un vrai savant. Et pourtant il y a dans sa pensée une philosophie virtuelle, en quelque sorte, que ses successeurs réaliseront d'autant mieux qu'elle est dans le sens où inclinaient déjà au moyen âge les penseurs anglais [1].

Bacon a formulé les lois de l'induction sans se demander ce que vaut l'induction. D'après lui, sans doute, la science complète, outre la physique et l'anthropologie, comprend la philosophie première, — qui étudie les axiomes communs et les conditions transcendantes des êtres [2], tronc d'où toutes les sciences particulières se détachent comme des rameaux, — la métaphysique, — de qui relèvent les causes formelles et finales, — enfin la théologie naturelle. Mais si, sur ces matières, Bacon n'a donné ni développements suffisants ni toujours explications très nettes, il ne faut pas se laisser tromper aux appellations [3]. La philosophie première traite physiquement, et non logiquement, des axiomes et des conditions accidentelles de l'être; dans la métaphysique, les causes formelles sont des qualités essentielles de la matière, les causes finales des hypothèses stériles : expérimentales comme la physique, la philosophie première et la métaphysique en sont la base et le prolongement. La théologie naturelle, plus propre à incliner l'esprit qu'à le convaincre, n'est qu'une « étincelle de science [4] » ; elle est distincte de la théo-

1. De Rémusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke*.

2. « ... Inquisitio de conditionibus adventitiis entium (quas transcendentes dicere possumus) », *De augmentis scientiarum*, III, I, 6. Ed. Bouillet, t. I, p. 165.

3. « Est et alia hujus philosophiæ primæ pars, quæ, si ad vocabula respicias, vetus est, si ad rem quam designamus, nova.... » *De augmentis*, III, I, 6. Ed. Bouillet, t. I, p. 165.

4. *Ibid.*, III, II, 1. Bacon dit (p. 168) : » In hac parte theologiæ naturalis (Dieu), tantum abest ut defectum aliquem observem, ut excessum potius reperiam ».

logie inspirée. « *Da fidei quæ fidei sunt*[1] » : il faut admettre les vérités de la foi dans l'ordre spéculatif; et, dès lors, l'esprit en repos n'a plus qu'à cultiver une philosophie « opérative », de conquête et d'utilité, qui ne spécule que dans la mesure où il est nécessaire pour agir plus sûrement. Le rôle de la science est de mettre la raison, « présent divin », au service de l'humanité[2].

Mais à côté de l'âme rationnelle, émanation de Dieu, il y a l'âme sensitive; mais les matériaux de la science sont les données des sens; mais si le savoir donne le pouvoir, c'est que « la vérité de l'être et la vérité du connaître ne font qu'un[3] », que l'esprit est un double des choses. — Dès lors, bien que Bacon ne soit lui-même ni empiriste ni matérialiste[4], on peut s'inspirer de lui pour dire : tout ce qui est dans le sujet vient de l'objet, ou même : le sujet se ramène à l'objet. Sa méthode purement expérimentale tend à des conséquences tout opposées à celles de la méthode mathématique.

Hobbes — on ne saurait dire disciple, mais secrétaire de Bacon[5] — devait pousser à bout ces tendances : d'autre part, il découvrit sur le tard, il aima, il cultiva — avec un succès médiocre — les mathématiques, que négligeait et rabaissait Bacon. Dans ses voyages en France, s'il se lia avec le groupe gassendiste, il connut le mouvement cartésien : d'ailleurs, Mersenne, son ami, était l'intermédiaire des deux partis. Il

1. *De augmentis*, *ibid.*, p. 167; cf. *Temporis partus masculus*, prière initiale.
2. *De augmentis*, I, 48. Le plaisir de la contemplation semble n'être qu'un des *fruits* de la science inductive, qu'une jouissance plus noble de celui qui voit accru le pouvoir de l'homme sans tenir pour lui-même aux jouissances matérielles.
3. « Veritas essendi et veritas cognoscendi idem sunt. » *Ibid.*, I, 33.
4. « Tout préoccupé des destinées de la science de la nature et du terme où il désirait la conduire, Bacon ne s'arrête point sur ses fondements théoriques. Il suppose bien de prime abord que toute l'origine de la connaissance est dans l'expérience extérieure, mais il ne s'attache pas à le démontrer.... Il marche pendant que d'autres discutent sur la nature du mouvement. » Maine de Biran. *Essai...*, t. I, pp. 175-176. Voir de Rémusat, *Bacon*, et surtout Fonsegrive, *François Bacon*, Adam, *Philosophie de François Bacon*; sur les tendances diverses de Bacon, Pillon, *Année philosophique* 1892, p. 106.
5. Voir Lyon, *la Philosophie de Hobbes*, pp. 1-4.

attaqua la métaphysique de Descartes, mais il goûta à coup sûr sa physique ; et quand Descartes travaillait à cette « philosophie pratique », qui peut « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature », Hobbes devait trouver cet effort analogue à celui de Bacon, mais plus efficace — de toute la supériorité de la mathématique cartésienne sur l'expérience tâtonnante de Bacon. Expliquer mécaniquement la formation du monde, la vie animale, les passions de l'âme, ramener la liberté humaine à la nécessité, n'était-ce point fournir au matérialisme des ressources? Ce monde indéfini qui tendait à se perdre dans l'Être absolu, ne pouvait-il pas aussi bien absorber en lui tout l'être? La pensée de Descartes contient des germes si divers que Hobbes lui-même en a trouvés peut-être à recueillir.

Quoi qu'il en soit, ils furent aux prises — et non sans vivacité. Descartes, comme le lui a objecté Hobbes, ne disait pas seulement : je pense, donc je suis, mais : je pense, donc je suis *pensée*. Or, selon Hobbes, il faut dire : je pense, donc je suis *une chose* qui pense. Ainsi que, lorsque la cire fond, une matière subsiste sous le changement, et que nous ne pouvons concevoir aucun acte sans son sujet, de même nous ne saurions concevoir la pensée sans un sujet pensant; et il semble à Hobbes que les sujets de tous les actes également « sont entendus sous une raison corporelle ou sous une raison de matière », et « qu'on doit plutôt inférer qu'une chose qui pense est matérielle qu'immatérielle [1] ». Voilà donc l'unité obtenue par la réduction du sujet à l'objet : mais il s'agit d'expliquer l'illusion au moins de ce dualisme.

Avec le corps — qui est, en somme, de l'étendue — et le mouvement des parties du corps, Hobbes constitue l'objet, à la façon de Descartes; mais le mouvement des choses corporelles se communique à l'organisme, et la sensation n'est rien d'autre qu'un mouvement intérieur — dont le mécanisme est

1. Voir les *IIIes Objections.* Il y en a seize : Descartes ne s'est vraiment arrêté qu'à celle où se trouvent ces lignes, la seconde.

curieusement compliqué. De la sensation, qui dure dans le souvenir, naît l'image; de l'image, le mot d'après une convention arbitraire. L'esprit n'est donc « autre chose qu'un mouvement de certaines parties du corps organique ». — Il n'y a de science que par l'expérience : mais la science, tantôt est immédiate dans l'action des êtres extérieurs sur les sens, tantôt provient du raisonnement, c'est-à-dire d'un calcul sur les mots — qui n'est juste, au surplus, que si l'expérience[1] le confirme. C'est parce que les corps sont composables et décomposables que l'esprit additionne et soustrait en raisonnant : la mathématique est dans les choses avant d'être dans l'esprit.

Nous n'avons ni l'idée de Dieu ni l'idée de l'âme, puisqu'aucune image qui réponde à ces mots ne nous est venue du dehors : par le raisonnement nous inférons qu'il y a dans l'univers et dans le corps une cause du mouvement; mais, en dehors de la foi, cette cause ne peut être conçue que comme une matière plus subtile. Hobbes répugne à aborder tout problème transcendant. Pour lui, en somme, la philosophie, c'est la science de la matière. Copernic, disait-il, avait créé l'astronomie; Galilée, Képler, Gassendi, Mersenne, la physique; Harvey, la physiologie : il voulait, sur une étude de l'homme, — qui reposât elle-même sur l'étude des corps, — fonder la science politique[2]. Et, par cette fin pratique, c'était un Baconien.

Les critiques n'ont point manqué à Hobbes, et Descartes, lorsqu'il ripostait âprement à ses objections que « de la même façon et avec une aussi juste raison qu'il conclut que l'esprit est un mouvement, il pourrait conclure que la terre est le ciel[3] », Descartes mettait à nu l'infirmité de cette philosophie : comment le mouvement peut-il devenir connaissance? — Mais la pensée de Hobbes renferme elle-même la critique de son matérialisme; et Locke, s'il s'oppose à lui en

1. Le verbe *être* n'a de valeur que celle qui lui vient de l'expérience. Ainsi l'essence et l'existence sont données à la fois; et l'essence sans l'existence est une fiction de l'esprit.

2. *De Corpore*, *De Homine*, *De Cive*. Le *De Cive* a été publié le premier.

3. Réponse à la quatrième objection de Hobbes.

un sens, ne fait pourtant que donner leur pleine valeur à quelques-unes de ses idées. Comme Descartes, au reste, Hobbes croit que les qualités sensibles des corps, son, lumière, couleur, odeur, saveur, froid, chaud, dur, mou..., ne sont que des phénomènes subjectifs, de purs fantômes; fantômes, la figure et l'espace; il déclare même que la substance, cette « matière capable de recevoir divers accidents et qui est sujette à leurs changements », n'est, tout comme l'idée de Dieu et de l'âme, aperçue et prouvée que par le raisonnement [1]. Que reste-t-il, dès lors, à l'esprit de positif, sinon ses phénomènes? Et ne voilà-t-il pas le scepticisme?

Locke a-t-il connu Hobbes? On l'a nié. A coup sûr, comme Hobbes, il connut en France l'œuvre de Gassendi et, auparavant même, celle de Descartes [2]. Bien qu'il réagît contre ce dernier, il lui dut beaucoup, lui aussi : ce n'est pas, il est vrai, de sa physique, c'est de sa critique qu'il s'inspira. Mais, somme toute, il fut lui-même, et il fut l'homme de son temps. Entre les ambitions et les contradictions du dogmatisme renaissant, il chercha avec prudence une place sûre; et, embarrassé de conclure, il conclut à la tolérance [3].

L'*Essai sur l'entendement humain*, c'est la quatrième partie du *Discours de la méthode* traitée selon la méthode de Bacon. Locke, laissant de côté les questions du physicien, — c'est-à-dire ici du physiologiste, — veut, en examinant les facultés de connaître, chercher les fondements des opinions qu'on voit régner parmi les hommes et marquer l'étendue de leurs

1. Neuvième objection de Hobbes. Voir Lange, *Histoire du matérialisme*, t. I, IIIe partie, chap. II, fin; Lyon, *op. cit.*, notamment pp. 56. 109 : « La matière, telle qu'il l'a posée, est toute géométrique, toute conceptuelle, toute proche de l'intelligence ». M. Lyon a beaucoup insisté sur cet aspect de la philosophie de Hobbes, sceptique ou idéaliste. Voir aussi Pillon, *Année philosophique* 1892, pp. 115 et sqq.; Tönnies, *Hobbes Leben und Lehre*, analysé par Schinz, *Rev. phil.*, 1897, nº 4.

2. Voir Marion, *Locke, sa vie et ses œuvres*; Campbell Fraser, *Locke*, analysé par Penjon, *Rev. phil.*, 1891, nº 7; cf. de Rémusat, *Histoire de la philosophie en Angleterre*, t. II.

3. Quoiqu'il excepte les athées et les catholiques.

connaissances. Mais, au lieu de plonger en soi pour atteindre dans son fond l'activité de l'esprit, il se recule, en quelque sorte, et se dédouble pour contempler cette activité du dehors. « Il faut de l'art et des soins, dit-il dans son *Avant-propos*, pour placer l'entendement à une certaine distance et faire en sorte qu'il devienne l'objet de ses propres contemplations. » Cet objet, dès lors, qui est l'esprit, il le traite comme l'objet ordinaire, qui est la matière : il lui applique la méthode inductive. Étant donnés certains phénomènes expérimentaux, il s'agit de reconstituer l'entendement par l'analyse : exposer scientifiquement l' « origine » et l' « histoire » de l'esprit, telle est l'ambition de Locke.

Nous avons, dit-il, deux sortes d'idées : les *simples* et les *composées*. Toutes les idées simples, fournies soit par la *sensation*, ou perception extérieure, soit par la *réflexion*, ou perception intérieure, s'inscrivent en quelque sorte passivement dans l'esprit. Toutes les idées composées naissent des idées simples par élaboration tout uniment. Il n'est aucune notion que, par distinction, comparaison, composition et abstraction, Locke ne vienne à bout d'expliquer : la cause, la substance, l'infini, Dieu.... Pour Descartes, il y a des notions et des vérités innées, ces dernières en si grand nombre « qu'il serait malaisé de les dénombrer ». Pour Locke, il n'y a rien d'inné : l'esprit est un « papier blanc » qui reçoit des caractères. Bien que l'*Essai* débute par cette affirmation : *pas de principes innés*, c'est la conclusion de sa recherche, et le commencement du livre n'a été écrit qu'à la fin. Il est vrai que la conclusion était impliquée dans la méthode même : si toute la science est inductive, tout est phénomène à l'origine.

Il semble que Locke ne puisse échapper au scepticisme; et, en effet, il y aboutit : mais il faut préciser dans quelle mesure il est sceptique. Il distingue très nettement parmi les phénomènes ceux du dehors et ceux du dedans, et à chacun de ces groupes il attribue une réalité. L'identité du moi repose sur l'identité de conscience, et cette identité elle-même sur la

mémoire, — mais la mémoire reste inexpliquée, tout comme la faculté d'élaborer les idées simples. Pour les phénomènes du dehors, Locke reprend à son tour la distinction des qualités *secondes*, qui sont dans le moi, et des qualités *premières*, *originelles*, qui seules sont dans les choses. — Ainsi, — après avoir dit que la *substance* est, en définitive, une collection d'idées simples que l'esprit a toujours vues réunies et dont il attribue l'union à un *substratum* imaginaire, — il reconnaît deux réalités; bien plus, il en admet une troisième : Dieu. C'est que, par instinct, sous l'influence aussi du cartésianisme et de Bacon, s'il ne croit qu'à l'expérience, il croit fermement à la possibilité d'une science positive, pour la morale comme pour la physique. Sans doute, il a critiqué la notion de cause et le principe de causalité, mais en en montrant l'origine, il n'en a point nié la validité : en conséquence, concluant de l'effet à la cause, il croit par le raisonnement à une substance qui soutienne les phénomènes objectifs, qui soutienne les phénomènes subjectifs, et enfin d'où proviennent les uns et les autres. Il y a une réalité qui répond à l'idée de matière, une réalité qui répond à l'idée d'esprit et une réalité qui répond à l'idée du tout, de l'univers, de Dieu : mais Locke ne sait pas *ce que sont* Dieu, la pensée, la matière. Il ne lui semble même pas impossible que matière et pensée ne fassent qu'un substantiellement [1], — ajoutez qu'un en Dieu, et vous avez Spinoza.

Avec les phénomènes, Locke reconstitue la réalité; mais, parti des phénomènes, il n'arrive pas à définir la substance.

1. « Nous avons les idées de la matière et de la pensée; mais peut-être ne serons-nous jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non, par la raison qu'il nous est impossible de découvrir, par la contemplation de nos propres idées, sans révélation, si Dieu n'a pas donné à quelques amas de matière, disposés comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser; ou s'il a joint et uni à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense. Car, par rapport à nos notions, il ne nous est pas plus malaisé de concevoir que Dieu peut, s'il lui plaît, ajouter à [notre idée de] la matière, la faculté de penser, que de comprendre qu'il lui joigne une autre substance avec la faculté de penser.... » *Essai*, IV, III. Sur la valeur de la trad. de Coste, voir Pillon, *l'Évolution historique de l'atomisme* (*Année phil.* 1891, pp. 139 et 142).

Il semble parfois pencher dans un sens ou un autre : mais, en somme, il ne conclut pas. Si, par un mouvement naturel, il incline vers l'unité de substance, d'autre part, devant l'égale réalité de la matière et de l'esprit et le dualisme des phénomènes, il ne sait comment l'établir. Ni une étendue pensante ne lui paraît intelligible, ni une pensée étendue, — outre que l'étendue, si claire pour Descartes, à ses yeux présente bien de l'obscurité et n'est plus l'essence de la matière. — L'objet et le sujet sont réels; la science est solide et fera encore des progrès infinis; Locke, pour sa part, a avancé celle du sujet. « La connaissance des forces de notre esprit suffit pour guérir du scepticisme et de la négligence où l'on s'abandonne lorsqu'on doute de pouvoir trouver la vérité. » Mais une dernière ignorance subsiste et subsistera : « il faut nous arrêter lorsque nous avons porté nos recherches jusqu'au plus haut point où nous soyons capables de les porter ». « *Notre affaire ici-bas n'est pas de connaître toutes choses : c'est seulement de connaître ce qui intéresse notre conduite*[1]. » Voilà bien le scepticisme, mais limité, tout spéculatif, et sans effet sur la pratique. — Au reste, l'œuvre de Locke n'est pas sans confusion[2]. Il a soulevé des difficultés, il a insisté sur la critique : là est surtout son mérite. Sa pensée est un point de départ[3].

Il faut rapprocher Newton de Locke : contemporains et amis, ils se complètent. De la même *philosophie naturelle*, si l'un s'est attaché à la partie morale, l'autre a traité la partie physique. Certaines pages de Newton et la préface que Roger Cotes[4] a ajoutée à la seconde édition des *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* sur la méthode de cette philosophie, font mieux comprendre le point de vue de Locke.

1. *Essai*, I, IV, 6.
2. « Son livre est un faisceau d'inconséquences. » Voir Lyon, *l'Idéalisme en Angleterre au XVIII[e] siècle*, p. 60.
3. Voir Pillon, art. cité, p. 143, et *l'Évolution historique de l'idéalisme*, *Année phil.* 1892, pp. 207 sqq.
4. Professeur d'astronomie et de *philosophie expérimentale* au collège de la Trinité.

Newton avait un admirable génie mathématique, et il brille au premier rang dans cette école d'analystes qui, sous l'impulsion de Descartes, ont transformé la science[1] : néanmoins ce grand mathématicien est un pur empiriste. Les mathématiques ont pour lui une portée scientifique, mais non point philosophique aussi comme pour Descartes; ou plutôt elles ne fondent la philosophie qu'en précisant la science expérimentale dont l'ensemble constitue la philosophie même[2]. Tirer des phénomènes des lois; les formuler mathématiquement; les généraliser par l'induction; en tirer par déduction des conséquences : voilà le travail philosophique[3]. Et toute la philosophie repose sur cette règle : les mêmes effets ont les mêmes causes[4].

Descartes soumettait l'univers à des lois; mais, insuffi-

1. Le XVIIe siècle pratique de plus en plus l'expérience avec une grande curiosité, sous l'influence combinée de Bacon, de Gassendi — et de Descartes. Les Académies se fondent : celle de Florence (*del Cimento*) en 1657, celle de Londres en 1662 (origine en 1645), celle de Paris en 1666 (origine en 1648, chez Montmor, ou même vers 1630, chez Mersenne). « Les sociétés ou académies d'Angleterre, de France et d'Italie témoignent beaucoup d'éloignement de tout esprit de secte, et font profession de ne demander que des démonstrations ou des expériences », disait Leibnitz (éd. Gerhardt, IV, 349). Cependant le développement de la mathématique se poursuivait (Voir plus loin, pp. 113 sqq.); la physique mécanique faisait des progrès tout particuliers; il y avait lutte, d'ailleurs, dans l'explication mécanique, entre la conception cartésienne du plein et des tourbillons, et la conception gassendiste du vide et des atomes. Cette dernière sembla se fortifier par la recherche expérimentale (Boyle, Newton) : mais l'opposition est plus apparente que réelle, comme je vais le montrer à propos de Newton. (Voir Hallam, *Histoire de la littérature de l'Europe*, t. IV, pp. 394 sqq.; Lange, *op. cit.*, t. I, IIIe partie, chap. III; Poggendorf, *Histoire de la physique*; Adam, *op. cit.*, liv. IV, chap. I; Pillon, *Année phil.* 1891, art. cité; Mabilleau, *Histoire de la philosophie atomistique*, liv. IV, chap. II.)

2. « ... Visum est in hoc Tractatu *Mathesin* excolere, quatenus ea ad *Philosophiam* spectat. » *Auctoris præfatio ad Lectorem*, début.

3. « Quicquid ex Phænomenis non deducitur *Hypothesis* vocanda est.... In hac philosophia (experimentali) propositiones deducuntur ex Phænomenis, et redduntur generales par Inductionem. » *Scholium generale.* « Nihil principii loco assumunt (qui philosophiam experimentalem colunt) quod nondum ex phænomenis comprobatum fuerit.... Duplici itaque methodo incedunt, Analytica et Synthetica. Naturæ vires legesque virium simpliciores ex selectis quibusdam Phænomenis per Analysim deducunt, ex quibus deinde per Synthesin reliquorum constitutionem tradunt. » Roger Cotes, *loc. cit.*

4. « In hac regula fundatur omnis philosophia.... Constitutio rerum singularum innotescit per observationes et experimenta : inde vero non nisi per hanc regulam de rerum universarum natura judicamus. » Roger Cotes, *ibid.*

samment éprouvée, sa conception, quoique fondée sur des principes rationnels, demeurait hypothétique. Cette conception, en formulant la loi de l'attraction universelle, — qui couronnait de multiples efforts, — Newton pensait la confirmer par l'expérience. Il dépassait l'expérience, en réalité. Parce que les mêmes effets ont les mêmes causes, et inversement, il concluait de quelques phénomènes à tous les phénomènes : mais ce principe qui fonde la science expérimentale, il faut le fonder à son tour. — Pas plus que Locke, Newton ne se prononçait sur l'objet, sur le sujet, et sur leurs rapports : nous ne connaissons que des phénomènes, et nous n'atteignons aucune substance ni par les sens ni par la réflexion[1]. Mais, comme Locke, il remontait à une cause première. Dieu appartient à la philosophie expérimentale, en tant que les phénomènes le révèlent[2]. Il faut être aveugle pour ne pas le voir dans la création[3]. Cette ordonnance du monde si sage et si parfaite a manifestement pour auteur un Être éternel, infini, omnipotent, omniscient, — bien plus, omniprésent, non seulement par son action, mais en substance : *omnipræsens est non per virtutem solam, sed etiam per substantiam*[4].

Newton, comme Locke, tendrait ici à se rapprocher de Spinoza. Mais cette substance omniprésente est inconnue dans son essence, il ne faut pas l'oublier; d'autre part, Newton — comme Locke encore et, on l'a vu, comme Malebranche — distingue la matière étendue et l'espace. C'est par l'espace que Dieu est partout; l'espace est le « sensorium » de Dieu[5]. — Cependant, sous l'influence de Gassendi, sans

1. « Quid sit rei alicujus substantia minime cognoscimus. Videmus tantum corporum figuras et colores, audimus tantum sonos, tangimus tantum superficies externas, olfacimus odores solos, et gustamus sapores; *Intimas substantias nullo sensu, nulla actione reflexa cognoscimus.* » *Scholium generale*; cf. *Optices*, III, 28.

2. « ... De quo utique ex phænomenis disserere, ad philosophiam experimentalem pertinet. » *Ibid.*; cf. *Optices*, III, 28, 31.

3. « Cæcum esse oportet, qui ex optimis et sapientissimis rerum structuris non statim videat Fabricatoris omnipotentis infinitam sapientiam et bonitatem : insanum, qui profiteri nolit. » Roger Cotes, *ibid.*

4. *Scholium generale.*

5. *Optices*, III, 28. Dans le *Scholium generale*, après avoir dit : « Hypo-

aucun doute, Newton au plein avait substitué les atomes et le vide : or l'attraction dans le vide sembla une inexplicable action à distance, l'action de corps agissant où ils ne sont pas. Il dut imaginer l'éther, fluide invisible, infiniment élastique, dans lequel baignent les atomes; qui est, ou bien l'intermédiaire de l'attraction, ou peut-être l'agent de la gravitation [1]. N'est-ce pas le plein qui reparaît? Jusqu'à quel point, comment l'éther est-il distinct de l'espace et de Dieu? Il ne faut pas presser la pensée de Newton : ce qu'il tient ferme, c'est, d'une part, la philosophie naturelle et, de l'autre, la théologie [2]. — Newton et Cotes célèbrent Dieu à l'envi : c'est de lui qu'émanent les lois; c'est à sa volonté libre qu'ils les attribuent, comme Descartes; mais ils en concluent que la chétive raison de l'homme ne peut les découvrir *a priori* et qu'elle doit les constater en observant : en les constatant, elle voit éclater la providence [3].

Cette philosophie de Locke et de Newton, en suivant la méthode de Bacon, aboutit à une pétition de principe. Parmi de mouvantes apparences, comment atteindre la certitude? C'est Dieu qui répond de l'ordre des choses et, par suite, du principe des lois : il est le garant de la science. Mais c'est la science aussi qui le prouve. Sans Dieu, les lois sont incertaines; mais, si les lois sont incertaines, Dieu n'est point sûr [4]. — La situation n'est pas tenable : ou il faut dépasser

theses non fingo. Quicquid enim ex Phænomenis non deducitur, Hypothesis vocanda est; et Hypotheses seu Metaphysicæ, seu Physicæ, seu Qualitatum occultarum, seu Mechanicæ, in Philosophia experimentali locum non habent », il renonce à parler de l'éther : « hæc paucis exponi non possunt, nec adest sufficiens copia Experimentorum, quibus leges actionum hujus spiritus accurate determinari et monstrari debent ».

1. *Optices*, III, 21.

2. Voir sur ce point Lange, Pillon, Mabilleau, *ops. cits.*

3. « Deus, sine dominio, providentia et causis finalibus, nihil aliud est quam fatum aut natura. » *Scholium generale.*

4. Au fond, le même cercle vicieux se trouve dans Descartes et se trouvera dans Leibnitz. On faisait à Descartes l'objection d'avoir « commis un cercle en prouvant l'existence de Dieu par certaines notions qui sont en nous, et disant après qu'on ne peut être certain d'aucune chose sans savoir auparavant que Dieu est ». (Lettre à Clerselier en réponse aux instances de Gassendi, A. M., p. 213-1.) Mais la pétition de principe est moins apparente chez les philosophes qui croient en la raison.

ouvertement les phénomènes, ou il faut ouvertement y demeurer. Aussi la pensée européenne va-t-elle réagir d'abord contre le scepticisme de Locke, en Allemagne, et, plus tard, en Angleterre, le compléter.

III. ALLEMAGNE. — LEIBNITZ

Nul, mieux que Leibnitz, n'a possédé les connaissances, n'a embrassé toutes les idées de son temps. Il ne se contenta pas de beaucoup lire [1], il voyagea : à Paris, pendant près de cinq ans, il fut en relations avec les philosophes et les savants français; il y prit copie des manuscrits inédits de Descartes; à Londres, il vit à l'œuvre l'école expérimentale anglaise; à Amsterdam, il s'entretint avec Spinoza. Leibnitz, en outre de cette large curiosité [2], apportait à la philosophie le souci profond des vérités religieuses et morales, de la réalité intime et du principe de l'action, qui, dans la Réforme et la mystique allemandes, s'était déjà manifesté [3]. Il approfondit tout ce que son esprit embrassa.

Ni la science expérimentale ne lui suffisait; ni même la mathématique cartésienne — « l'antichambre de la vérité » par où il passa — ne pouvait le contenter. L'opposition absolue de la pensée et de l'étendue, du sujet et de l'objet, chez Descartes, ou, au contraire, chez Spinoza, cette unité absolue, d'ailleurs contredite aussitôt par le dualisme des attributs, lui offraient un problème à résoudre; et il le résolut

1. Organisateur de la Bibliothèque de Hanovre, lui-même il possédait une bibliothèque assez belle, que le prince à sa mort garda.
2. Voir, sur les rapports de la pensée de Leibnitz avec celle de Gassendi, de Locke et de Newton, en particulier Mabilleau, *op. cit.*, liv. IV, chap. III; avec celle de Spinoza, Delbos, *op. cit.*, IIe partie, chap. II. Cette curiosité de Leibnitz — *Vielseitigkeit* — ne s'appliquait pas seulement aux diverses philosophies, mais aux objets les plus variés.
3. La guerre de Trente ans a arrêté la civilisation allemande. Le XVIIe siècle — ce qu'on appelle le siècle français-allemand, période qui va, en réalité, de 1648 à 1750 environ — est médiocre en Allemagne. Une renaissance se prépare avec le mouvement piétiste (Spener, 1635-1705) et avec Leibnitz. Voir Bourdeau, *l'Allemagne au XVIIIe siècle* (*Revue des Deux Mondes*, 1er août 1886).

avec une confiance entière et préalable en la raison qui fait de lui, malgré tout, un disciple encore de Descartes. Jamais il ne douta de la science : mais, tandis que les Anglais, sans cesser d'y croire, en ruinaient les principes, il voulut la justifier en la fondant mieux encore que Descartes ne l'avait fait.

Il découvrit et il prouva que le mécanisme ne révèle point l'être immédiatement, mais n'est qu'une limite en quelque sorte de son activité et qu'il est inintelligible sans le travail, la *force vive*; que l'étendue n'est donc point une substance, mais comme la surface d'une substance véritable qui s'étend et, par suite, qui tend. Il y avait dans la philosophie de ses plus grands prédécesseurs bien des obscurités et des contradictions au sujet de cette matière réduite à un mécanisme, à un jeu d'idées, et qu'on ne pouvait ni réaliser ni supprimer; et au sujet de cette pensée où il fallait bien introduire la volonté, mais où on ne l'introduisait que pour l'anéantir aussitôt, quoiqu'à regret. Leibnitz tout à la fois chercha le moyen d'éclaircir les deux notions et de concilier les deux termes. La substance qu'enveloppe l'étendue n'est pas autre chose que la substance pensante, pour qui se rend compte que l'âme est essentiellement active, que son activité consiste à penser ou à percevoir, mais que, si elle perçoit sans cesse, ses perceptions sont plus ou moins distinctes — à des degrés infinis. Précisément ici « les cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les *perceptions* dont on ne *s'aperçoit pas* [1] ». Considérée du dehors, l'étendue implique la *force*; connue du dedans, la force s'appelle *appétition*. — Tout ce qui est, donc, est activité; et cette activité tend naturellement au mieux. L'activité la plus haute est la raison; et la raison enferme, aperçoit en elle deux grands principes : non plus celui d'identité seulement [2], — qui régit le *possible*, qui limite l'être, — mais encore celui de la *raison suffisante*, ou de *con-*

1. *Monadologie*, 14.
2. « De la contradiction », dit Leibnitz, *Monadologie*, 31.

venance, ou du *meilleur* — qui régit le *réel*, qui, dans le possible, détermine l'être.

Mais Leibnitz ne veut pas que, sous une autre forme, reparaisse la détestable doctrine de Spinoza, le panthéisme. Cette substance, une en ce sens que l'étendue et la pensée s'y concilient, il la rompt en une infinité de parcelles : ce sont les *monades*, atomes immatériels, points de substance, simples, sans commencement ni fin naturels, impénétrables, mais intérieurement actives et continuellement changeantes. En vertu du *principe des indiscernables*, qui dérive du principe de raison, il n'y a point deux monades semblables ; et, en vertu du *principe de continuité*, qui a la même origine, toutes les monades forment une sorte de hiérarchie sans solution dont les trois étages principaux sont : les vivants, les animaux et les hommes. Mais cette hiérarchie est toute idéale : « les monades n'ont point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir [1] ». La difficulté est donc ici de rétablir l'unité du multiple, — alors que dans le spinozisme c'était de trouver le multiple, l'individuel, dans l'unité. Leibnitz sort d'embarras par l'hypothèse de l'*harmonie préétablie* : il y a une « liaison » de toutes les monades entre elles, de telle nature que, par le jeu de son activité interne, chacune reflète, mais plus ou moins confusément, l'univers, en est « un miroir vivant perpétuel [2] ».

Mais cette harmonie intérieure, *pré*établie, n'en a pas moins été *établie*. Leibnitz remonte donc à Dieu, Raison dernière des choses, Cause efficiente et finale. Dieu est *Puissance*, *Con-*

1. *Monadologie*, 7.

2. « Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout ; mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes. » *Monadologie*, 60. L'hypothèse de l'*harmonie préétablie*, dénaturée chez Wolf, concerne en réalité, d'une façon générale, la communication des substances et non simplement la communication des monades-âmes avec des monades-corps. — Il n'est pas nécessaire de traiter ici la question du *vinculum substantiale* : exemple des controverses qui peuvent s'engager sur des détails de doctrine, considérés par les uns comme insignifiants, comme importants par les autres. Voir Blondel, *De Vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium.*

naissance et *Volonté*. Il est absolument parfait en puissance, en sagesse et en bonté : parmi tous les possibles qu'il conçoit, il réalise par une nécessité morale l'univers qui est le meilleur des possibles; et, de même que Dieu crée l'univers des monades, c'est Dieu qui, « dès le commencement des choses », les règle les unes sur les autres : il est « harmonie universelle ». Pas plus que celui de Spinoza, le Dieu de Leibnitz n'est libre, au fond; ou plutôt, comme la liberté de l'un — distincte de la liberté d'indifférence — consistait à vouloir le vrai mathématique, celle de l'autre consiste à vouloir le bien et à faire du vrai moral l'âme même de la mathématique. Il y a harmonie entre le règne des causes efficientes et celui des causes finales; les fins tendent à se réaliser toujours plus dans la causalité même : ou encore, comme dit Leibnitz, il y a harmonie « entre le règne Physique de la Nature et le règne Moral de la Grâce, c'est-à-dire entre Dieu considéré comme Architecte de la Machine de l'univers, et Dieu considéré comme Monarque de la Cité divine des Esprits [1] ».

Mais ce Dieu qui unit si étroitement les monades, comment le séparer des monades pour sauver leur individualité? Il est « la substance unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors d'elle qui en soit indépendant [2] » : que sont donc les atomes de substance? Il est « l'unité primitive... dont toutes les monades créées ou dérivatives sont des productions et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continuelles... de moment en moment [3] » : mais y a-t-il une très grande différence entre ces fulgurations continuelles et la création continuée de Descartes que Leibnitz a critiquée? Et la création continuée n'achemine-t-elle pas au panthéisme?

Leibnitz n'échappe à l'unité absolue que pour tomber dans le morcellement infini, et il n'échappe au morcellement infini que pour retomber dans l'unité absolue. Son originalité est

1. *Monadologie*, 87.
2. *Ibid.*, 40.
3. *Ibid.*, 47.

d'avoir unifié le sujet et l'objet par un monisme dynamique et, dans le développement continu et hiérarchique des monades, d'avoir ébauché la conception du progrès, de l'évolution [1]. Elle consiste à avoir restauré le principe de finalité : parce qu'on en avait abusé autrefois, la science moderne, avec Bacon et Descartes, en avait proscrit l'usage à ses débuts. Spinoza avait divinisé le principe d'identité. Leibnitz, au contraire, en subordonnant ce principe à celui de raison, a voulu rendre la science intelligible par la finalité même. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, que Descartes — dont l'œuvre est contradictoire quelquefois, par cela même qu'elle est compréhensive — n'a point rejeté les causes finales, mais la recherche de ces causes seulement. On pourrait dire qu'il y avait là pour lui un problème plutôt encore prématuré qu'insoluble. La mathématique lui semblait une étude préalable, et, de plus en plus, il s'y est enfermé étroitement; mais, au début surtout, il suspendait le mécanisme à l'harmonie, à la finalité [2]. On ne peut manquer d'en être frappé en lisant quelques-uns des fragments de Descartes que Leibnitz a précieusement transcrits, et qui sont conservés à Hanovre. Le second enrichit la pensée du premier, bien plus qu'il ne la contredit; et, de même, il complète Spinoza, autant qu'il s'oppose à lui [3]. Mais avec la substance-force, — telle qu'il l'avait conçue, en grande partie par le raisonnement *a priori*, — le développe-

1. « Pour comble de la beauté et de l'universelle perfection des œuvres de Dieu, il faut admettre un progrès perpétuel et complètement libre de l'univers entier, en telle sorte que cet univers s'avance vers un état de culture toujours plus grand.... On pourrait objecter qu'à ce compte, le monde devrait dès maintenant être devenu un paradis. Mais la réponse est aisée. Quoique beaucoup de substances se trouvent déjà élevées à une grande perfection, la divisibilité du continu à l'infini est cause qu'il reste toujours, dans l'abîme des choses, des parties endormies à éveiller, à susciter, à conduire au plus grand et au mieux, en un mot à une meilleure culture. Et il sensuit de là qu'il n'y a jamais de terme au progrès. » *De rerum originatione radicali*, éd. Erdmann, n° XLVIII : voir Renouvier, *Esq. d'une classification*, t. I, III[e] partie, *l'Évolution, la Création*, p. 142.

2. Voir Foucher de Careil, *Fragments inédits* de Descartes; par exemple, I, 14 : « Una est in rebus activa vis, amor, charitas, harmonia. »

3. Voir Delbos, *op. cit.*, pp. 232-236; Secrétan, *la Philosophie de la Liberté*, *l'Idée*, pp. 160-177.

ment et l'harmonie, il n'est point parvenu, bien qu'il y ait tâché, à reconstituer un monde à la fois un et multiple [1].

Leibnitz est plutôt un dialecticien qu'un psychologue. Pourtant, dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, il opposa à l'empirisme de Locke les conséquences psychologiques de ses principes métaphysiques. C'était la querelle de Descartes avec plusieurs de ses adversaires, et notamment avec Gassendi, qui se renouvelait en partie : mais les résultats, cette fois, différèrent quelque peu. Leibnitz lui-même reconnut que l'empirisme, par ses analyses, agissait efficacement contre cette « philosophie paresseuse » qui défend maladroitement et multiplie à l'excès les notions innées. Il déclarait qu'innéité ne saurait vouloir dire connaissance expresse dès l'origine. — J'ai nommé, avait déjà dit Descartes, certaines pensées *naturelles*, « mais je l'ai dit au même sens que nous disons que la générosité, par exemple, est naturelle à certaines familles, ou que certaines maladies, comme la goutte ou la gravelle, sont naturelles à d'autres, non pas que les enfants qui prennent naissance dans ces familles soient travaillés de ces maladies aux ventres de leurs mères, mais parce qu'ils naissent avec la disposition ou faculté de les contracter [2] ». — Leibnitz a insisté. Il y a autre chose que les idées

1. Leibnitz a souvent repris et creusé ses idées : « C'est ma méthode : je n'ay pris parti enfin sur des matières importantes qu'après y avoir pensé et repensé plus de dix fois, et après avoir encor examiné les raisons des autres.... J'ai changé et rechangé sur des nouvelles lumières. » (1697; éd. Gerhardt, III, 205; voir Blondel, *op. cit.*, p. 19.) Il a presque uniquement écrit des ouvrages fragmentaires; il s'est placé tantôt au point de vue exotérique, tantôt au point de vue acroamatique (voir *ibid.*, pp. 12-13) : de là une possibilité d'autant plus grande d'interprétations très diverses. « On peut, avec une égale conséquence, pousser la pensée de Leibnitz au réalisme ou à l'idéalisme, à la nécessité ou à la liberté, à l'atomisme ou au panthéisme. » (Secrétan, *op. cit.*, p. 176.) M. Secrétan incline visiblement Leibnitz dans le sens où allèrent ensuite les philosophes allemands et où il voit un acheminement à sa propre philosophie de la liberté. — M. Boutroux (Introductions aux éditions de la *Monadologie* et du I[er] livre des *Nouveaux Essais*) s'est attaché à préciser les grandes idées qui appartiennent à Leibnitz et à enchaîner ses œuvres pour y faire éclater l'unité profonde de développement.

2. *Remarques de René Descartes sur un certain placard imprimé aux Pays-Bas, vers la fin de l'année 1647* : réponse au 12[e] article. A. M., p. 751-2. Cf.,

simples, données de l'expérience, et les idées composées; il y a les idées premières qui ne font qu'un avec la substance; mais la monade ne formule pas d'abord les idées qui régissent son activité : c'est dans les produits, en quelque sorte, de cette activité qu'elle les découvre; du confus, elle remonte au distinct. *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu; excipe : nisi ipse intellectus.* Si la monade va du sensible à l'intelligible, l'intelligible ne provient pas du sensible : il serait plus juste, au fond, puisque la monade est fermée, de dire que tout est intelligible; mais qu'au rebours de l'activité, qui va de ce qui est plus intelligible à ce qui l'est moins, la connaissance procède de ce qui l'est moins à ce qui l'est davantage.

Leibnitz à la *table rase* n'oppose qu'une virtualité. Mais ce n'est pas tout : les critiques de l'empirisme l'obligent à réduire cette virtualité primordiale. Descartes, qui n'est pas très précis sur ce point, semble étendre démesurément la liste des idées innées : Leibnitz n'y fait entrer que le principe d'identité, le principe de raison qui domine celui-ci, et l'idée de Dieu que la raison suppose et qui la fonde. Somme toute, le principe de raison est pour lui le noyau même de la monade. — Comme la substance cartésienne, l'innéité est conservée ici, mais modifiée, tout à la fois simplifiée et approfondie.

Le génie de Leibnitz prolonge et, pour résister à l'empirisme, transforme, complète le dogmatisme cartésien. Cependant le scepticisme n'est pas vaincu; et, tandis que la raison dogmatique affirme et définit résolument la substance, la critique va poursuivre impitoyablement son œuvre jusqu'au phénoménisme absolu.

dans les œuvres inédites publiées par Foucher de Careil, t. I, *Remarques sur les Principes*, 10. Leibnitz dira que les idées sont dans l'esprit comme une statue dans un bloc de marbre dont les veines la dessinent. Descartes, dans ce passage que Leibnitz a copié et qui nous vient de sa copie, disait : « ... non intelligo eas esse semper actui in aliqua mentis nostræ parte depictas ut multi versus in libro Vergilii continentur, sed potentia duntaxat *ut variæ figuræ in cera...* ». Tout ce morceau est curieux.

DIX-HUITIÈME SIÈCLE

1. ANGLETERRE. — BERKELEY, HUME, REID

La philosophie expérimentale, au début, était embarrassée par la substance. Bien qu'elle n'osât la nier, elle déclarait ne la point connaître : elle devait chercher enfin à la supprimer; et elle fit un premier effort dans ce sens en associant à l'empirisme de Locke l'idéalisme de Malebranche.

Il ne faut pas s'étonner que Malebranche ait eu des admirateurs en Angleterre [1]. Au rebours de Descartes qui déclarait l'esprit plus facile à connaître que la matière, il professait que, si l'existence de l'esprit nous est intuitivement connue, sa nature ne l'est qu'indirectement [2]. Pour lui, tandis que la physique est déductive, la psychologie est expérimentale, — et il a contribué à la fonder comme science d'observation. Il y avait donc chez ce grand métaphysicien de quoi séduire les psychologues anglais; mais ils lui empruntèrent sa métaphysique même. Locke attribuait une réalité substantielle à l'objet comme au sujet : c'est par une adaptation de la Vision en Dieu que l'empirisme idéaliste de Berkeley [3] fit évanouir la matière.

Être, c'est *percevoir* ou *être perçu* [4]. La substance maté-

1. Burthogge, Taylor, Norris, Collier. Voir Lyon, *l'Idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle*. Berkeley vit Malebranche à l'Oratoire en 1713.

2. « Le sentiment intérieur que j'ai de moi-même m'apprend que je suis, que je pense, que je veux,... mais il ne me fait point connaître ce que je suis, la nature de ma pensée, de ma volonté.... » *Troisième entretien métaphysique*.

3. Voir Burdeau, à propos de l'édition Campbell Fraser, *Revue des Deux Mondes*, 1er février 1873; Lyon, *op. cit.*; Beauvalon et Parodi, *Œuvres choisies* de Berkeley, trad. avec une introduction.

4. Dans le livre de notes (*Commonplace Book*) rédigé entre la dix-septième et la vingt-cinquième année, Berkeley exprime déjà son idée maîtresse : « Je ne sais ce qu'on veut dire en parlant de *choses considérées en soi* : c'est un non-sens, un pur jargon.... Exister, c'est percevoir et vouloir ou être perçu et voulu.... » (Trad. cit., introd., p. VII.) Dans les *Dialogues entre Hilas et Philonoüs* (V. 2e dial., trad., pp. 200 sqq.), Berkeley montre fort bien en un endroit comment, tout à la fois, il se rapproche et s'écarte de Malebranche.

rielle n'existe pas en soi, car « ce qui est inintelligible est impossible et n'existe pas pour nous ». Pas plus que les qualités secondes, les qualités premières ne sont quelque chose d'extérieur à la perception; et il ne faut point parler de *représentation*, mais de présence dans l'esprit. Ce que les sens nous font connaître constitue un système de signes, un langage, par lequel Dieu s'adresse à nous et qui nous le révèle : les lois de la nature, que l'expérience nous apprend, sont les « règles ou méthodes établies suivant lesquelles la Pensée de qui nous dépendons excite en nous les idées des sens ». Ainsi le savoir expérimental nous découvre Dieu, et Dieu fonde le savoir : Locke et Newton ne disaient pas autre chose. Mais la nature est une pensée de Dieu imprimée dans la pensée humaine, et il n'y a point de matière : voilà ce qu'ils ne disaient point.

Berkeley distingue l'esprit, substance pensante, et les phénomènes pensés, qu'en vertu du principe de causalité il fait remonter à Dieu. Mais il est hésitant sur l'activité propre à l'esprit, et il tend manifestement au panthéisme idéaliste. « Il existe un Dieu, ou un Esprit, intimement présent à nos pensées, produisant en elles toute cette variété d'idées ou de sensations qui continuellement nous affectent, de qui nous dépendons absolument et totalement, bref en qui nous vivons, nous nous mouvons et avons notre être [1]. »

Que l'on ébranle le principe de causalité et, la matière supprimée déjà, la substance pensante, dans cet empirisme, disparaîtra à son tour. Ce sera l'œuvre de Hume.

Hume est le successeur véritable de Descartes et de Locke. Comme Descartes, il veut faire la critique de l'esprit; comme

1. *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, par. 150. — Il faut distinguer entre le Berkeley d'avant la *Siris*, qui est empiriste, et l'auteur de la *Siris*, qui a des tendances platoniciennes. D'ailleurs quelques additions faites auparavant à ses premiers ouvrages ménageaient la transition. Berkeley a pressenti Hume, et a résisté. En expliquant comment des idées on peut tirer les lois et les notions, avec plus de soin qu'il n'avait fait jusque-là, il attribua un rôle plus grand à la faculté qui abstrait, à la raison.

Locke, il veut y procéder par la méthode expérimentale : et peut-être a-t-il exposé son dessein plus nettement encore que Locke et que Descartes. Puisque toutes les connaissances « tombent sous la connaissance humaine, et que ce sont des facultés humaines qui en jugent[1] », il faut, « au lieu de prendre de temps en temps un château ou un village à la frontière, marcher directement à la capitale ou au centre de ces sciences, dont la possession, une fois assurée, nous promet partout ailleurs une victoire facile[2].... Et de même que la science de l'homme est le seul fondement solide pour les autres sciences, ainsi *le seul fondement solide que nous puissions donner à cette science elle-même doit être cherché dans l'expérience et l'observation*[3]. Il n'y a rien d'étonnant dans cette remarque que *l'application de la philosophie expérimentale aux sujets moraux* a suivi, à une distance de plus d'un siècle, l'application de la même philosophie aux sujets naturels, puisque nous trouvons, en fait, qu'il y a eu à peu près le même intervalle entre les origines de ces sciences, et que, de Thalès à Socrate, l'espace de temps est presque égal à celui qui sépare le lord Bacon des philosophes anglais qui ont récemment commencé à mettre la science de l'homme sur un pied nouveau...[4]. » « Nous devons donc... *glaner les faits par une observation attentive de la vie humaine*, et les prendre à mesure qu'ils paraissent dans le cours ordinaire du monde, par la conduite des hommes en compagnie, en affaires et dans les plaisirs. Sur des expériences de ce genre, judicieusement rassemblées et comparées, nous pouvons essayer d'établir une science qui ne sera pas inférieure en

1. *Traité de la nature humaine*, trad. Pillon et Renouvier; introd., p. 3.
2. *Ibid.*, p. 4.
3. Cf. : « *Nous ne pouvons pas aller au delà de l'expérience*, et toute hypothèse qui prétend découvrir les derniers principes des qualités de la nature humaine doit tout d'abord être rejetée comme présomptueuse et chimérique.... » *Ibid.*, p. 6.
4. *Ibid.*, p. 5. En note, Hume cite : M. Locke, Mylord Shaftesbury, le Dr Mandeville, M. Hutchinson, le Dr Butler, etc. En citant Locke et Berkeley, il les appelle « de grands philosophes ». Il est fier pour sa patrie des progrès de la philosophie morale, pp. 5-6.

certitude et qui sera bien supérieure en utilité à toute autre connaissance accessible à l'esprit humain[1]. » Le *Traité de la Nature humaine* a pour sous-titre : *Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux.*

Voilà la méthode. Voici les résultats. Hume commence par décomposer l'esprit en éléments simples[2] : il n'y a à l'origine que des *impressions*; l'esprit prend de l'impression une *copie*, laquelle subsiste après que l'impression a cessé, — c'est l'*idée*[3]. Les impressions sont donc antérieures aux idées, et cette question de priorité « est la même que celle qui a fait tant de bruit sous une autre forme, lorsqu'on a disputé s'il y a des *idées innées*, ou si toutes les idées sont nées de la sensation et de la réflexion[4] ». Hume, à l'aide des *idées*, fait disparaître cette équivoque *réflexion* de Locke, dont on ne pouvait dire si elle était active ou passive. Dans l'esprit, les idées, plus faibles que les impressions, tantôt sont assez vives encore et retiennent l'ordre des impressions, — c'est la *mémoire*, — tantôt sont moins vives et diversement modifiées, — c'est l'*imagination*. Mais « si les idées étaient entièrement sans attache et sans lien, le hasard seul les unirait; et il serait impossible que les mêmes idées simples coïncidassent régulièrement de manière à en former de complexes (comme c'est l'ordinaire) s'il n'existait quelque lien entre elles...[5] ». Or les idées se groupent à trois points de vue différents, — la *ressemblance*, la *contiguïté*, la *succession régulière* : il y a une *association des idées*, « espèce d'attraction qui dans le monde mental se montre aussi féconde en effets extraordinaires que celle du monde naturel, et qui se présente sous des formes aussi nombreuses que variées[6] » :

1. *Traité*, p. 8.
2. *Ibid.*, Ire partie : *Des idées, de leur origine, de leur composition, de leur connexion, abstraction*, etc.
3. Ire partie, section II, p. 17.
4. I, I, p. 16.
5. I, IV, pp. 20-21.
6. *Ibid.*, pp. 23-24. Hume emploie à ce sujet un langage très flottant : il parle de « principes universels », de « qualité associante », de « qualités de l'esprit », d'une « sorte de faculté magique » (pp. 20, 21, 38).

c'est elle qui règle le mouvement de l'esprit. L'imagination est double : *fantaisie*, lorsqu'elle combine librement les idées; *raison*, soit lorsqu'elle porte des jugements sur les idées en les comparant, — ce qui est la démonstration, la certitude, — soit lorsqu'elle cherche à porter des jugements sur les objets, — ce qui est la science, la probabilité.

Mais il y a deux sortes aussi d'impressions : celles de la *sensation* et celles de la *réflexion*. Ces dernières sont les passions, désirs, émotions qui naissent lorsque les idées de plaisir ou de peine, nées elles-mêmes de plaisirs ou de peines quelconques, — chaud ou froid, soif ou faim, — « retournent à l'âme [1] ».

Ainsi peut-on résumer à peu près la psychologie de Hume : elle est très confuse pour qui l'étudie dans le *Traité de la nature humaine*; dans les *Essais sur l'entendement humain*, qu'on lit davantage, Hume est plus clair en apparence — parce qu'il est plus bref et qu'il cherche moins à expliquer tout l'esprit [2]. S'il n'a pas reconstitué d'une façon nette les diverses facultés, il a cru du moins trouver les éléments simples de la nature humaine et leur loi unique; et, à la lumière de ces connaissances, il s'est attaché à la critique de quelques idées suprêmes : espace, temps, cause, substance. Voilà où il faut le suivre maintenant.

L'espace et le temps ne sont pas des réalités, mais des catégories qui résultent de l'association par contiguïté des éléments simples et indivisibles, et qui ne nous font point dépasser nos perceptions. « Fixons notre attention hors de nous-mêmes autant que possible; que notre imagination s'élance vers les cieux ou vers les extrêmes limites de l'univers; nous ne ferons jamais réellement un pas au delà de

1. *Traité*, pp. 17-18.
2. Cette partie d'anatomie morale est réduite à 10 pages sur 176, au lieu de 40 sur 359 (379 avec l'appendice) : chiffres de la traduction. — M. Pillon (*Rev. phil.*, oct. 1895, à propos d'une éd. anglaise (Selby-Bigge) des *Essais*) reconnaît que du *Traité* aux *Essais*, si la forme s'allège, le fond devient moins systématique.

nous-mêmes et nous ne pouvons concevoir aucun autre genre d'existence que ces perceptions qui ont apparu dans notre étroite enceinte. C'est l'*univers de l'imagination*, et nous n'avons pas une idée qui n'y soit produite [1]. »

Cependant le principe de causalité semble avoir une vertu propre : « Il paraît bien que... la seule relation qui puisse être suivie plus loin que nos sens et nous révéler l'existence des objets que nous ne voyons pas et que nous ne sentons pas, c'est la *causation* [2] ». Sur ce point porte l'effort principal de Hume [3] : pour qu'on n'ait plus le droit de conclure de la ressemblance dans la contiguïté à quelque chose qui lie et qui dure, qui soit l'unité de la multiplicité, il faut pousser la critique au delà des limites où Locke s'était arrêté. — La relation de cause à effet est une connexion entre phénomènes contigus et successifs, mais c'est de plus une connexion *nécessaire* : *Tout ce qui commence d'exister*, dit-on, *doit avoir une cause d'existence*; d'où, *telles causes particulières doivent nécessairement avoir tels effets particuliers*. Or ce n'est pas d'une connaissance intime que nous tirons l'opinion de la nécessité des causes — et le principe de causalité n'est pas intuitif; ce n'est pas non plus d'une connaissance directe des objets et de la pénétration de leurs essences, car il n'est aucun objet qui implique l'existence d'aucun autre. C'est l'*expérience* d'une conjonction constante entre deux phénomènes qui, par la reconnaissance, la mémoire, fait naître dans notre esprit l'idée de cause et effet : et c'est parce que nous inférons de tels phénomènes à tels autres que nous proclamons la causalité, bien loin que de la causalité dépendent les inférences particulières.

Comment donc, de cette idée de cause et effet, passons-nous à l'idée de connexion nécessaire, de causalité universelle? Est-ce par le raisonnement, d'après ce principe que *le*

1. II[e] partie, p. 93.
2. III[e] partie, section II, p. 102.
3. III[e] partie, pp. 100 à 237, *De la probabilité*.

cours de la nature se continue uniformément le même? Mais il est impossible de formuler une *raison* satisfaisante de l'extension que nous donnons à notre expérience au delà des cas particuliers qui sont tombés sous notre observation. Il faut donc, de même que nous ne pouvons expliquer mais que nous devons admettre la conjonction constante, admettre aussi, comme un fait, que, par la conjonction constante, « les objets acquièrent un lien dans l'imagination. Quand nous vient l'*impression* actuelle de l'un, nous formons immédiatement l'*idée* de son compagnon ordinaire », nous l'attendons, nous y croyons. Hume appelle, d'une façon générale, *opinion ou croyance* une *idée vive rapportée ou associée à une impression présente*[1]. Mais d'où vient la vivacité, la force de cette idée? De l'impression présente elle-même qui communique sa force à l'idée qui s'y rapporte[2]. Il n'y a là ni raisonnement, ni pouvoir spécial : la croyance naît de l'impression présente en vertu de l'association passée, c'est-à-dire en vertu de l'*habitude*[3]. A mesure que l'association se répète, l'habitude se fortifie. Selon que l'habitude est plus ou moins forte, la croyance est plus ou moins vive, et plus ou moins grande aussi la probabilité, — c'est-à-dire la chance qu'à la croyance réponde une impression conforme[4].

Hume avait placé dans les idées une loi ou force associante qui les liait d'après la ressemblance, la contiguïté, la succession régulière : il y ajoute l'habitude, ou plutôt il prolonge cette loi ou force de telle sorte que, certaines idées ayant été associées, l'impression de l'une appelle l'idée de telle autre. Or, dans l'ordre de la succession l'habitude a une importance extrême[5]. La conception de la causalité donne,

1. IIIe partie, p. 131.
2. *Ibid.*, p. 143.
3. *Ibid.*, p. 139.
4. *Ibid.*, p. 153.
5. La cause est, en définitive, un objet qui en précède un autre et lui est contigu, et qui lui est lié, dans l'imagination, de telle manière que l'idée de l'un détermine l'esprit à se former l'idée de l'autre, et l'impression de l'un à se former ne idée plus vive de l'autre. III, XIV, p. 228.

à défaut de la connaissance, une probabilité qui repose sur une croyance de plus en plus vive, — née d'une habitude de plus en plus forte. Les uniformités empiriques nous font conclure à l'uniformité nécessaire : ce n'est qu'une attente, une hypothèse — mais ainsi se fonde la science expérimentale. Elle naît d'une exigence de notre esprit, et elle n'a d'autre garant que cette exigence même. Elle est une hypothèse qui réussit, sans que rien prouve qu'il en doive être toujours ainsi. Nous ne connaissons quoi que ce soit qui justifie, en dehors de l'habitude, ces mots synonymes : *action efficace*, *pouvoir*, *force*, *énergie*, *nécessité*, *connexion*, *qualité productive*. « La scène de l'univers est assujettie à un changement perpétuel, les objets se suivent dans une succession continuelle; mais le pouvoir, ou la force, qui fait agir la machine, se dérobe à nos regards, et les qualités sensibles des corps n'ont rien qui puisse nous la découvrir. Nous savons par le fait que la chaleur est la compagne inséparable de la flamme; mais pouvons-nous conjecturer, ou imaginer même, ce qui les lie[1]... ? Tous les événements semblent être décousus et détachés les uns des autres[2].... »

Ainsi, même dans l'ordre des phénomènes, c'est à nos risques et périls, pour ainsi dire, que nous ajoutons quelque chose à la conception, à la contemplation immédiate : comment, dès lors, prétendrions-nous franchir la barrière des phénomènes? Hume critique donc l'idée de substance, et il attaque résolument les dogmatiques, Descartes, Malebranche, Spinoza[3]. — Imaginons une seule substance et mettons « toute l'action en Dieu seul » : mais « longtemps avant que

1. *VII[e] Essai*, I, pp. 454-455. Dans le *VII[e] Essai*, plus que dans le *Traité*, Hume a analysé l'idée de *pouvoir*.

2. *VII[e] Essai*, II, p. 467. « Il n'y a rien en aucun objet, considéré en lui-même, qui puisse nous fournir une raison pour tirer une conclusion au delà de cet objet; et, encore après que nous avons observé la fréquente ou constante conjonction des objets, nous n'avons aucune raison pour tirer une inférence concernant un objet, au delà de ce dont nous avons eu l'expérience. » *Traité*, III, XII, p. 186.

3. Voir surtout IV[e] partie du *Traité*, *Du système sceptique et des autres systèmes de philosophie*.

d'arriver au dernier terme de cette théorie, nous sommes déjà *dans le pays des fées*, et dès lors nous n'avons plus aucune raison de nous fier aux méthodes d'argumentation communément reçues. Il ne faut pas penser que nos analogies et nos vraisemblances usitées soient ici d'aucun poids : notre sonde est trop courte pour ces immenses abîmes[1].... » Imaginons derrière les phénomènes deux substances, la matière et l'âme : mais c'est les *doubler* gratuitement. Parce qu'ils se lient d'après certaines lois, bien qu'ils soient manifestement individuels, nous n'avons pas le droit d'inférer des phénomènes à une cause qui subsiste et les relie : une de ces lois expérimentales, dans l'expérience même hypothétiques, ne saurait valoir hors de l'expérience[2]. D'ailleurs « rien ne paraît nécessaire pour soutenir l'existence d'une perception »; et, indépendamment des phénomènes, le moi, pas plus que le monde extérieur, n'est chose intelligible. « Pour moi, dit Hume, quand je pénètre au plus intime de ce que j'appelle *moi-même*, c'est toujours pour tomber sur une perception particulière ou sur une autre.... Je ne puis jamais arriver à me saisir *moi-même* sans une perception, et jamais je ne puis arriver à observer autre chose que la perception. Quand mes perceptions se trouvent interrompues, comme par un profond sommeil, aussi longtemps que cet état dure, je n'ai pas le sentiment de *moi-même* et l'on peut vraiment dire que je n'existe pas[3].... Laissant de côté quelques métaphysiciens, je peux me risquer à affirmer du reste des hommes qu'ils ne sont autre chose que des assemblages ou collections de différentes perceptions qui se succèdent avec une inconcevable rapidité, et sont dans un état de flux et de mouvement perpétuel.... L'intelligence est une espèce de théâtre où différentes perceptions font successivement leur apparition, passent, repassent, s'écoulent et se mêlent en une infinité de situations et de

1. *VII[e] Essai*, p. 465.
2. *Traité*, IV, II, p. 285.
3. *Traité*, IV, VI, p. 330.

positions[1].... Il ne faut pas que la comparaison du théâtre nous abuse : ce ne sont que des perceptions successives qui constituent l'intelligence, et nous ne possédons pas la notion même la plus éloignée du lieu où ces scènes sont représentées ou des matériaux dont ce théâtre est composé[2]. »

Hume n'a reculé devant aucune conséquence de la méthode qu'il adoptait. Tout est phénomène désormais; l'esprit est comme émietté; les lois sont dénuées de valeur : demain les phénomènes peuvent sans doute se succéder au hasard, puisque leur régularité même est pour nous fortuite. La raison constate, mais ne sait rien. « Tout ce qui est pourrait ne pas être.... Nous ne saurions donner de bonne raison pourquoi, après mille expériences, nous croyons qu'une pierre tombera ou que le feu brûlera.... En raisonnant *a priori*, il nous paraîtra que toute chose peut produire toute chose : la chute d'un caillou peut éteindre le soleil, — au moins ne sommes-nous pas sûrs du contraire, — et le désir de l'homme peut arrêter les planètes dans leur course[3]. » Tel est le phénoménisme absolu; et l'on n'y saurait trop insister, car, en s'exprimant sans réserve, il s'est réfuté définitivement. Hume a réalisé par la rigueur de sa pensée la *réduction à l'absurde* de la philosophie expérimentale, et, avec une admirable franchise, il en est convenu lui-même. Certaines pages du *Traité*, dans la conclusion et l'appendice, sont infiniment curieuses; et ici encore il faut laisser parler Hume lui-même.

« J'avais conçu quelque espérance qu'en dépit de ce que ma théorie du monde intellectuel pouvait laisser à désirer, elle serait au moins exempte de ces contradictions et de ces *absurdités* qui semblent inséparables de toute explication que la raison humaine puisse donner du monde matériel. Mais à

1. *Traité*, IV, VI, p. 331; cf. p. 273.

2. *Ibid.*, p. 232. — Il est curieux qu'on puisse rapprocher Hume de Spinoza. Pour le plus dogmatique des philosophes, comme il n'y a rien que la Substance divine, le monde des corps et des esprits n'est que modifications, parcelles diversement groupées. Supprimez la substance unique, et il reste le monde morcelé du plus sceptique des philosophes.

3. Voir *XII[e] Essai*, *De la Philosophie académique ou sceptique*, pp. 573-575.

la suite d'une revision rigoureuse de la section relative à l'*identité personnelle*, je me trouve engagé dans un tel labyrinthe, que je dois avouer ne savoir ni comment corriger mes premières opinions, ni comment les rendre plus consistantes [1].... Les philosophes commencent à s'accoutumer à ce principe que nous n'avons d'une substance externe nulle idée qui soit distincte des idées de qualités particulières. Ceci doit frayer le chemin à un autre principe similaire concernant l'esprit, à savoir : que nous n'avons de lui nulle notion qui soit distincte des perceptions particulières. Jusqu'ici je semble m'appuyer d'une suffisante évidence, mais après que j'ai délié toutes nos perceptions particulières, quand je procède à l'explication d'un principe de connexion qui les assemble et les enchaîne, et permette de leur attribuer une simplicité et une identité réelles, *je m'aperçois que ma théorie est très défectueuse* et qu'il n'y a que le semblant d'évidence de mes raisonnements qui ait pu m'induire à l'accepter [2].... »

« ... Au résumé il y a deux principes auxquels je ne puis donner de la solidité, et il n'est cependant pas en mon pouvoir de renoncer ni à l'un ni à l'autre : *toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes*; et *l'Esprit ne perçoit jamais de connexion réelle entre des existences distinctes.* Si nos perceptions étaient inhérentes à quelque chose de simple et d'individuel, ou si l'esprit percevait entre elles quelque connexion réelle, le cas ne présenterait aucune difficulté. Quant à moi, j'ai à réclamer le privilège du sceptique et je confesse la difficulté trop forte pour mon entendement. Je ne prétends pas pour cela la déclarer absolument insurmontable; d'autres peut-être, ou moi-même après de plus mûres réflexions, pourront découvrir quelque hypothèse capable de lever ces contradictions [3]. »

Hume, parmi les phénomènes, avait dû — car la réalité

1. *Appendice* au *Traité*, p. 375.
2. *Ibid.*, voir pp. 377-378.
3. *Ibid.*, p. 378.

commande — distinguer des phénomènes primitifs et des phénomènes-reflets : mais, s'il y a un reflet, il y a quelque chose qui reflète. Il avait dû associer, lier ces reflets : mais, s'il y a un lien, il y a quelque chose qui lie. Il avait retrouvé la mémoire et l'habitude; et, bien qu'il eût voulu d'abord y voir de simples faits, il finissait par s'avouer que quelque chose qui se souvient et s'accoutume, est quelque chose aussi dont l'existence est continuée et se continue identique. Parti de l'idée qu'il n'y a rien en dehors des faits que l'expérience constate, il devait constater que l'expérience ne suffit pas à expliquer la réalité — l'expérience, au moins, comme il l'entendait [1].

Et la philosophie expérimentale n'aboutit pas seulement avec Hume à l'absurdité, elle mène aussi au découragement : quel prix a la vie si cette poussière de phénomènes qui la constitue peut se désagréger et s'éparpiller tout à coup ou, ce qui revient au même, si l'esprit ne peut échapper à une telle crainte? « Je suis, dit Hume, effrayé et confondu de ce désert et de cette solitude où je me trouve placé par ma philosophie, et je me représente à moi-même comme une espèce de monstre inconnu, étrange, qui, incapable de faire société avec les hommes, a été banni de leur commerce et reste désolé, dans le plus complet abandon. Volontiers je me jetterais dans la foule pour y chercher abri et réconfort, mais je ne puis prendre sur moi de m'y mêler à cause de cette difformité [2].... La vue intense de ces contradictions multipliées et de ces imperfections de la raison humaine a tellement agi sur moi et si fort échauffé mon cerveau, que je suis prêt à rejeter tout raisonnement et toute croyance, et que je ne puis plus regarder aucune opinion ne fût-ce que comme plus probable ou plus vraisemblable qu'une autre. Où suis-je,

1. Pourquoi d'ailleurs Hume attribuait-il une vertu particulière, la certitude, à la comparaison des idées, à la mathématique? Ou les idées ne sont pas entièrement empiriques, ou la mathématique elle-même est empirique et précaire.

2. *Conclusion de ce livre*, IV, VII, p. 346.

que suis-je? De quelles causes tiré-je mon existence et à quelle condition vais-je retourner? De qui rechercherai-je la faveur, et de qui dois-je craindre la colère? Quels êtres m'environnent? Et sur qui ai-je de l'influence ou qui a de l'influence sur moi? Toutes ces questions me confondent et je commence à me figurer que je suis placé dans la plus déplorable condition qu'on puisse imaginer, environné des plus épaisses ténèbres et privé de tout usage de mes membres et de mes facultés [1]. »

Poussé si loin, le scepticisme va produire son effet ordinaire. De cette philosophie phénoméniste on voit naître, çà et là indiquée d'un mot, formulée en quelques passages des *Essais*, une philosophie de la croyance. « Le grand destructeur du pyrrhonisme ou scepticisme poussé à l'excès, c'est l'*action*, c'est le mouvement, ce sont les occupations de la vie commune », déclare Hume [2]; et encore : on ne peut être détourné du doute pyrrhonien « par une autre voie que par la puissante influence de l'*instinct naturel* » [3]. Le scepticisme tendrait à ruiner la vie humaine si la nature n'était plus forte : hors de la spéculation, en présence des objets réels, « le sceptique le plus déterminé est dans le même état que le reste des hommes [4] ». L'instinct, voilà qui triomphe des contradictions et des angoisses; la nature, voilà une puissance vague qui a assuré jusqu'ici le cours des choses et qui, dans l'instinct même, s'affirme comme devant continuer à l'assurer. Il y a « une sorte d'*harmonie préétablie* entre le cours de la nature et la succession de nos idées : car, quoique les puissances et les forces qui varient la scène du monde nous soient totalement inconnues, nous trouvons pourtant que nos pensées et nos conceptions leur ont jusqu'ici tenu fidèle compagnie... ». Il était convenable « *à la prudence ordinaire de la nature* » de pourvoir à la sûreté du raisonne-

1. *Conclusion de ce livre*, IV, VII, p. 352.
2. *XII*e *Essai, De la Philosophie académique ou sceptique*, p. 568.
3. *Ibid.*, p. 573.
4. *Ibid.*, p. 570.

ment inductif « en l'attachant à l'instinct ou à une tendance mécanique qui, infaillible dans ses opérations, se manifestât dès notre entrée dans le monde, se développât avec la faculté de penser, et ne dépendît en rien des pénibles déductions de l'entendement. De même qu'elle nous enseigne l'usage de nos membres en nous dérobant la connaissance des nerfs et des muscles qui les mettent en action, elle place en nous cet instinct qui entraîne nos pensées dans un ordre correspondant à celui qu'elle établit entre les objets extérieurs, en nous cachant les ressorts et les forces qui entretiennent ce cours régulier [1]. »

Nul, plus fermement que ce contempteur de la science, n'a cru à la science positive, aussi bien des faits moraux — et il y a travaillé — que des faits naturels [2]. Il n'aboutit, en définitive, qu'à un « scepticisme mitigé ». Il y a des « recherches trop élevées, trop lointaines », qu'un homme de jugement correct s'interdira; des matières qu'il abandonnera « soit aux poètes et aux orateurs qui en font l'ornement de leurs œuvres, soit aux prêtres et aux politiques qui y trouvent la matière de leurs artifices ». Il faut « se renfermer dans la vie commune, dans les sujets qui se rapportent à la pratique et à l'expérience journalières ». Ne parlons pas de substances ni de causes, si nous connaissons l'infirmité de notre esprit; mais suivons naïvement l'impulsion de cet esprit : constatons la Loi avec les phénomènes — et tendons à faire régner la Loi, puisque c'est le vœu de la nature qui nous est donnée.

La vie désormais et la science sont justifiées, mais comme resserrées aussi. Même *mitigé*, le scepticisme ne satisfera pas la pensée moderne : le rôle de Hume cependant est considérable, et il est double. D'une part, il a, dans l'originalité de ses analyses, apporté une contribution à l'empirisme anglais;

1. V[e] *Essai*, pp. 445-446.
2. Dans le *Traité* (III, xv, p. 231, *Règles pour juger des causes et des effets*), Hume trace une logique inductive, « la logique dont il convient d'user en raisonnant sur les causes ». Voir Compayré, *la Philosophie de David Hume*; Huxley, *Hume, sa vie, sa philosophie*.

de l'autre, il a, par l'excès même de son analyse, fait éclater l'absurdité de l'empirisme absolu et fait apparaître un principe qui va au delà. Et ainsi, tandis que, avec Hartley et Priestley, l'empirisme est poussé jusqu'au matérialisme [1], avec Reid, le fondateur de l'école Écossaise, une réaction se produit contre l'empirisme au nom du sens commun, contre Hume avec des armes que Hume a préparées.

Dans ses *Recherches sur l'entendement humain d'après les connaissances du sens commun*, Reid annonçait son intention de réfuter le *Traité de la nature humaine* : « L'ingénieux auteur de cet ouvrage a élevé sur les principes de Locke, qui n'était certainement pas sceptique, un système complet de scepticisme.... Un esprit sain peut-il admettre ce système sans répugnance? En vérité cela me paraît impossible. Je suis persuadé qu'un scepticisme absolu n'est pas plus destructif de la foi du chrétien que de la science du philosophe et de la *prudence de l'homme de bon sens*. Je suis persuadé que l'injuste *vit de la foi* comme le juste... [2]. » Sans doute, pour Reid, comme pour Hume, la méthode d'observation est seule bonne, qu'il s'agisse d'étudier l'esprit ou la nature; et la principale cause d'erreur, ici ou là, c'est l'hypothèse. Mais, pour étudier l'esprit, il faut distinguer entre la *voie d'analyse*, qui égare, et la *voie de réflexion*, qui mène au but. « L'homme est porté à matérialiser l'esprit et à identifier ses opérations avec les phénomènes du monde extérieur. » A Descartes « appartient l'honneur d'avoir tiré le premier une ligne de démarcation distincte entre le monde matériel et le monde intellectuel »; il est le fondateur de la méthode réflexive, qui est une des formes de la méthode d'observation; il est « le père de la

1. Ce matérialisme, d'ailleurs, au lieu d'être, comme celui de France, agressif à l'égard de la religion, se concilie avec elle. Voir Lange, *Histoire du matérialisme*, t. I, IVe partie, chap. I.

2. Dédicace à lord Deskfoord. Voir Cousin, *Philosophie écossaise*, 4e éd., p. 282.

nouvelle philosophie [1] ». Reid est d'accord avec Locke et Hume pour ne voir partout que phénomènes à observer; mais il se sépare d'eux en distinguant des phénomènes d'un ordre particulier. Il concilie Descartes et Bacon.

C'est avec prudence que Reid étudie les opérations de l'esprit, sans vouloir les classer d'une façon rigoureuse et complète. — Parmi les facultés intellectuelles, celle dont il s'est occupé d'abord et qu'il s'est attaché surtout à analyser, c'est la perception [2]. S'il y a, dit-il, un intermédiaire, l'*idée représentative*, entre le sujet et l'objet, il faut renoncer à connaître aucune substance et nous sommes enfermés dans les représentations; mais cette idée représentative est inintelligible, — qui ne saurait être ni immatérielle puisqu'elle donne la notion de la matière, ni matérielle puisqu'elle pénètre en la pensée. Bien que cela soit d'ailleurs inexplicable, la perception fait connaître la matière en vertu de la constitution même de l'esprit [3], et sans qu'il y ait, comme tant de philosophes l'ont soutenu [4], des images interposées. La mémoire est une perception immédiate du passé, dont il est impossible également de rendre compte. La conscience, faculté distincte, ne connaît que des phénomènes. La raison fournit un certain nombre de jugements, — relatifs soit aux vérités contingentes [5], soit aux vérités nécessaires [6], — tels que, si on les rejette, il n'y a plus qu'absurdité spéculative et pratique, et qui dès lors s'imposent.

1. Voir Cousin, *ibid.*, pp. 310, 314.
2. *Recherches sur l'entendement*; *Essais sur les facultés intellectuelles*.
3. Par une sorte de *suggestion* (le mot se trouve chez Reid) que les sensations font naître. Voir Rabier, *Psychologie*, chap. XXXI, p. 414.
4. Reid dit, et à tort : « tous les philosophes, sans exception, depuis Platon jusqu'à Hume ». Voir Rabier, *op. cit.*, p. 415, note. Sur ce que Reid doit ou peut devoir à Arnauld (*Des vraies et des fausses idées*), voir Pillon, *Année philosophique* 1893, pp. 148 sqq.
5. Douze, parmi lesquels celui-ci : dans l'ordre de la nature, ce qui arrivera ressemblera *probablement* à ce qui est arrivé dans des circonstances semblables.
6. Six classes : grammaticaux, logiques, mathématiques, esthétiques, moraux, métaphysiques (de substance, cause et fin). — Reid a reconnu ce qu'il doit au *Traité des vérités premières* du P. Buffier.

Reid au doute extrême opposait l'excès de la croyance, puisqu'il acceptait, sans discussion ni réduction, tout ce que le sens commun lui présentait : téméraire en ce qu'il se fiait aveuglément aux données vulgaires ; circonspect en ce que, si manifestes qu'elles lui apparussent dans l'esprit, il ne prétendait pas, avec ces données, franchir les bornes de l'esprit même.

II. FRANCE. — LES SCIENCES, LA METTRIE, D'HOLBACH, DIDEROT, CONDILLAC, VOLTAIRE, ROUSSEAU

Le scepticisme moderne acceptait et favorisait les sciences positives, loin de les rejeter ou de les entraver. Au XVIIe siècle, parmi le conflit des systèmes, elles n'avaient cessé de progresser ; au XVIIIe siècle, ce progrès était devenu plus régulier et plus apparent : non seulement les résultats d'efforts divers se rejoignaient pour former comme une trame ample et serrée, mais plus nombreux de jour en jour étaient les artisans qui l'ourdissaient et plus nombreux surtout — en France particulièrement — les curieux qui, sans se mettre eux-mêmes à l'œuvre, se plaisaient à la suivre et l'encourageaient en s'y intéressant.

Fontenelle, par les dates de sa vie comme par le sujet de ses ouvrages, appartient aux deux siècles et les relie. Bayle, sans doute, a beaucoup fait pour affranchir les esprits et propager une curiosité hardie [1] : mais « il ne savait presque rien en physique », — Voltaire le lui reproche, — et son érudition n'allait pas sans pédantisme. Avec Fontenelle, le poète, le bel esprit, l'homme de lettres cesse d'être étranger aux sciences ; bien plus, il les fait entrer dans la littérature, il s'en constitue le « vulgarisateur », il amuse de cette nouveauté les courtisans et les grandes dames. Bientôt tout écri-

1. Son *Dictionnaire* eut de 1697 à 1741 onze éditions. Voir Deschamps, *la Genèse du scepticisme érudit chez Bayle* ; Brunetière, *la Critique de Bayle*, *Revue des Deux Mondes*, 1er août 1892.

vain, ou peu s'en faut, allait être « philosophe », et tout philosophe savant. C'est au XVIII[e] siècle, et en France [1], que l'idée devait venir pour la première fois d'exposer en raccourci ce qui s'ajoutait de lumières à celles des siècles précédents, et de réduire à quelques volumes tout ce que les hommes avaient découvert jusqu'alors dans les sciences et dans les arts [2] : ni la matière ne devait manquer, ni le succès à une telle entreprise.

« Il s'est répandu depuis un temps, déclarait Fontenelle [3], un esprit philosophique presque tout nouveau, une lumière qui n'avait guère éclairé nos ancêtres.... Comme on s'est avisé de consulter sur les choses naturelles la nature elle-même plutôt que les anciens, elle se laisse aisément découvrir ; et assez souvent, pressée par de nouvelles expériences que l'on fait pour la sonder, elle accorde la connaissance de quelques-uns de ses secrets. » L'observation et l'expérience, en effet, avaient accru extraordinairement la connaissance de l'univers, des lois physiques et des phénomènes de la vie [4]. Mais sous l'influence de Descartes, les savants de plus en plus avaient cherché par la mathématique à donner aux diverses sciences à la fois la précision et l'unité. « Les mathématiques servent à donner à notre raison l'habitude et le premier pli du vrai. Elles nous apprennent à opérer sur les vérités, à en prendre le fil souvent très délié et presque imperceptible.... A mesure que les sciences ont acquis plus d'étendue, les méthodes sont devenues plus simples et plus faciles [5]. » Cette action ne s'était pas fait sentir seulement dans la physique et

1. L'Encyclopédie anglaise de Chambers est moins complète et n'a pas le même caractère philosophique.

2. D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie.*

3. *Histoire de l'Académie des sciences*, préface.

4. XVII[e] siècle : Hévélius, Picard, Cassini; Toricelli, de Guericke, Boyle, Hooke, Papin, les académiciens de Florence; Redi, Sténon, Regnier de Graaf, Malpighi, Leuwenhoeck (✝ 1723. *Arcana naturæ detecta.* 1695-1699), Swammerdam, R. J. Camerarius; Pecquet, Ol. Rudbeck (✝ 1702), Th. Bartholin, Sydenham, Ruysch (✝ 1731), Baglivi (✝ 1707). — XVIII[e] siècle : Dufay, Nollet, Franklin, Musschenbrœck; Réaumur, Lyonnet, Trembley, Peyssonnel, Fontana, Spallanzani, Mascagni, Winslow, Jenner (✝ 1823).

5. Fontenelle, *ibid.*

la physiologie[1], mais elle s'était étendue peu à peu à la chimie et à l'histoire naturelle. On n'y put certes introduire le mécanisme même; mais on y appliqua le principe d'analyse par lequel Descartes avait ramené toute la physique à la mathématique; on chercha des *natures simples* pour établir des classifications et mettre ainsi de l'ordre dans les catalogues de la science empirique. Au XVIIIe siècle surtout, — en même temps que le développement des mathématiques pures[2] aidait à l'avancement de l'astronomie et de la physique mathématique[3], — une analyse rigoureuse, grâce à la richesse des connaissances amassées dans l'exploration systématique de la terre et à l'importance des découvertes nouvelles, transformait en sciences véritables des répertoires de faits et démêlait des rapports, un plan, dans l'objet de la minéralogie, de la chimie, de la botanique et de la zoologie[4]. Sans doute, au XVIIIe siècle, surtout en France, la renommée de Bacon — de celui que Voltaire appelait le « père de la philosophie expérimentale », et d'Alembert « le plus grand, le plus universel et le plus éloquent des philosophes » — s'était singulièrement accrue[5] : mais le nom de Bacon éclipsa celui de Descartes sans amoindrir le rôle de celui-ci.

La méthode cartésienne n'impliquait pas seulement l'intel-

1. Mariotte, Sauveur († 1716), Rœmer († 1710), Huyghens, Newton († 1727); Borelli, Boerhaave....

2. Newton, Leibnitz sont le trait d'union entre Descartes, Fermat.... et les mathématiciens du XVIIIe siècle : d'Alembert, Clairaut, Moivre, Condorcet, Monge († 1813), Lagrange († 1818), Laplace († 1827), les Bernouilli, Euler, Taylor, Maclaurin.

3. D'Alembert, Lambert, Lagrange, Laplace, Coulomb († 1808), Halley, Herschell, Bradley.

4. Romé de l'Isle, Haüy; Lavoisier, Bergmann, Scheele, Priestley († 1804), Wentzel. Guyton de Morveau († 1816), Berthollet († 1822); Tournefort († 1708), les Jussieu, Daubenton, Guéneau, H. B. de Saussure, Linné.

5. *Lettres sur les Anglais*, XII; *Discours Prél. de l'Encyclop.*, IIe partie. « Ennemi des systèmes, dit d'Alembert, il n'envisage la philosophie que comme cette partie de nos connaissances qui doit contribuer à nous rendre meilleurs ou plus heureux : il semble la borner à la science des choses utiles et recommande partout l'étude de la nature. » Le XVIIIe siècle a bien plutôt pris à Bacon l'esprit utilitaire que la haine de l'esprit systématique, — quoique la proscription des systèmes, *surtout vers le milieu du siècle*, ait été un mot d'ordre (voir Adam, *la Philosophie de Bacon*, liv. IV, chap. II).

ligibilité des choses par des éléments simples : le mécanisme entraînait la formation graduelle, le développement nécessaire, l'évolution du monde matériel. Descartes n'a-t-il pas dit expressément : «... Encore que *Dieu* ne lui aurait point donné au commencement d'autre forme que celle du chaos, pourvu qu'ayant établi les lois de la nature, il lui prêtât son concours pour agir ainsi qu'elle a de coutume, on peut croire, sans faire tort au miracle de la création, que par cela seul toutes les choses qui sont purement matérielles *auraient pu avec le temps s'y rendre telles que nous les voyons à présent*; et leur nature est bien plus aisée à concevoir lorsqu'on les voit naître peu à peu en cette sorte, que lorsqu'on ne les considère que toutes faites [1] »? Cette idée de l'évolution, qui germait déjà dans le mécanisme de Descartes, avait mûri dans le dynamisme de Leibnitz et avait porté des fruits dans les sciences même. — Leibnitz, qui expliquait le dehors par le dedans et le discontinu apparent par la continuité réelle, d'une part, accommoda mieux la mathématique aux choses en inventant le calcul infinitésimal qui pouvait serrer de près leurs modifications insensibles; d'autre part, en imaginant les monades, toutes actives, toutes semblables essentiellement, mais hiérarchiquement différentes, il favorisa l'étude de la vie et la comparaison des vivants, et surtout l'étude des bas degrés de la vie et des infiniment petits parmi les vivants : ce grand penseur s'intéressa et contribua aux progrès de la biologie, de l'histoire naturelle, de la géologie même. Dans les sciences de classification, on en vint de plus en plus à ne pas chercher seulement des rapports de ressemblance dans la diversité, mais à concevoir et à chercher aussi des rapports d'enchaînement dans la variation [2].

1. *Discours de la Méthode*, V[e] partie, éd. Rabier, p. 50.

2. Diderot, Buffon, de Maillet, Bonnet. Robinet († 1820), Lamarck († 1829), Er. Darwin († 1802), Gœthe († 1832). — Rien n'est plus curieux que de voir s'élaborer la théorie de l'évolution parmi les timidités ou les réserves prudentes. Buffon a varié : « Quand la Sorbonne m'a fait des chicanes, je n'ai fait aucune difficulté de lui donner toutes les satisfactions qu'elle a pu désirer.... Ceux qui en agissent autrement sont des fous. Il ne faut jamais

Le système du monde de Descartes, repris et corrigé par Newton, — puisque Newton lui-même comprenait mécaniquement l'attraction, bien qu'il en ignorât la cause physique, et qu'il avait fallu, comme l'a dit d'Alembert, « passer par les *tourbillons* pour arriver au vrai système du monde », — complété par tant de savants, jusqu'au jour où Laplace en fit l'exposition en le perfectionnant encore; la conception transformiste de la vie, que la science rendait toujours plus probable : tout cet effort devait se traduire philosophiquement par l'idée d'une *Nature* autonome, en quelque sorte, et de la création naturelle.

Il faut le remarquer d'ailleurs, en même temps que celle de Newton, l'influence de Locke s'était répandue; grâce à Voltaire surtout, comme celle de Newton[1], d'Angleterre elle avait passé en France : « Locke seul, disait-il, a développé l'entendement humain dans un livre où il n'y a que des vérités, et, ce qui rend ce livre parfait, toutes ces vérités sont claires.... Ce grand homme est dans la métaphysique ce que Newton est dans la connaissance de la nature[2]. » Or, avec

heurter de front les croyances populaires comme faisaient Voltaire, Diderot, Helvétius. » (Hérault de Séchelles, *Voyage à Montbard*. Voir Giard, *Histoire du transformisme*, *Rev. Scient.*, 17 octobre 1885.) Bonnet était un esprit religieux que ses croyances retenaient dans certaines limites : « Abuserais-je de la liberté de conjecturer, si je disais que les plantes et les animaux qui existent aujourd'hui sont provenus par une sorte d'*Évolution* (souligné dans le texte) naturelle des êtres organisés qui peuplaient le premier monde sorti immédiatement des mains du Créateur? » (Voir Renouvier, *Esquisse d'une classification des syst. phil.*, t. I, IIIe partie, pp. 145-157.) L'auteur du livre *de la Nature*, plus hardi, — il réduisait l'idée de Dieu à celle de cause enveloppante unique à laquelle l'effet est coéternel, — avait conçu un ouvrage sur « la gradation naturelle de l'être, ou les Essais de la nature qui apprend à former l'homme » : Robinet ne put réaliser son dessein. (Voir les ouvrages connus de de Quatrefages et Edmond Perrier.)

1. *Lettres anglaises*, *Éléments de la philosophie de Newton*. « J'ai été le premier qui aie écrit en forme en faveur de la philosophie de l'attraction, et contre les grands tourbillons de Descartes, et contre les petits tourbillons de Malebranche; et je défie les plus ignorants, et jusqu'à Fréron lui-même, de prouver que j'aie falsifié en rien la philosophie newtonienne. La Société de Londres a approuvé mon petit catéchisme d'attraction. » (Lettre à Palissot, du 4 juin 1760.)

2. *Catalogue des écrivains du siècle de Louis XIV*; cf. d'Alembert, *Discours prelim.* (« On peut dire qu'il créa la métaphysique à peu près comme

Locke et Hume, ne voir dans la métaphysique qu'une « physique expérimentale de l'âme » et croire que nous devons toutes nos idées à nos sensations[1], c'est faciliter le passage de la nature à l'esprit, ou mieux l'absorption de l'esprit dans la nature même[2]. Le mécanisme devint donc matérialisme chez des penseurs qui associaient aux résultats des sciences la psychologie de Locke; tandis que chez d'autres, qui subissaient plutôt l'influence de Leibnitz et qui, au lieu de chercher surtout le mécanisme dans les phénomènes de la vie et de la pensée, s'attachaient à découvrir dans la nature entière les germes de la pensée et de la vie, la philosophie apparaissait comme un panthéisme ou un monisme dynamique. — Locke et Hume — Descartes lui-même, à l'origine — avaient étudié l'esprit pour savoir ce qu'il peut, ce que vaut la raison et, par suite, la science. Mais les progrès de la science emportaient tous les doutes dans ce pays de Descartes où, malgré les apparences, son influence persistait[3], où le doute est provisoire et fondamentale la confiance en la raison et la science. De là, dans l'enthousiasme des découvertes scientifiques, ce renouveau de dogmatisme. Si toute connaissance vient des

Newton avait créé la physique.... Il réduisit la métaphysique à ce qu'elle doit être en effet, la physique expérimentale de l'âme... »); Turgot, cité par de Rémusat, *Histoire de la philosophie anglaise de Bacon à Locke*, t. II, p. 394 (2[e] éd.), et Condorcet, *Esquisse d'un tableau hist. des progrès de l'esprit humain*, IX[e] période. (Extrait de l'*Essai* dans la *Bibl. universelle* de Leclerc dès 1687, plus tard analyse étendue; puis cinq éditions de la trad. de Coste.)

1. D'Alembert, *ibid.*

2. La Mettrie, *Histoire naturelle de l'âme*, *l'Homme-machine*.

3. « On ne lit plus Descartes » : Voltaire à Thomas, à propos de l'*Éloge de Descartes*, lettre du 22 septembre 1765. Voir pourtant sur l'action de Descartes, outre Bouillier et Brunetière (travaux déjà cités), Taine, *l'Ancien Régime*, et Picavet, *les Idéologues*. L'influence de Descartes et celle de Gassendi se combinent. « Si Gassendi eût écrit en français, si la forme de sa philosophie eût été moins antique et son caractère religieux moins prononcé, sans aucun doute il eût dirigé ce mouvement des esprits et remporté sur Descartes une victoire posthume. Mais nous croyons que l'influence de ses in-folio latins dut être à peu près nulle dans un temps où les études devenaient de plus en plus superficielles. » (Renouvier, *Manuel de philosophie moderne*, p. 336.) M. Renouvier oublie l'*Abrégé* de Bernier et des ouvrages comme la *Vie de Gassendi* de Bougerel (1737) : mais Locke, plus psychologue, plus pratique, plus utilitaire, si clair — en apparence — et si facile, avec son prestige d'étranger, nuisit incontestablement à l'œuvre de Gassendi, tout en servant sa cause.

sens, si la raison n'est qu'un perfectionnement de la connaissance sensible, la Nature, qui « agit par des lois simples, uniformes, invariables », manifeste sa vertu dans l'expérience : et la Raison ainsi peut garder son empire[1].

La Mettrie a fait, comme les Anglais, l'étude expérimentale de l'âme; il découvre dans l'homme un mécanisme identique à celui que les cartésiens ont attribué à l'animal et plus compliqué seulement. Mais il dépasse la psychologie : il n'y a pour lui qu'une seule substance; l'âme est matérielle; le ressort, le principe de la vie n'est pas dans quelque élément particulier, mais dans chaque élément de l'organisme. — La construction de l'univers par d'Holbach dans le *Système de la Nature* est plus large et plus complète, et plus franche aussi. Il n'y a rien en dehors de la réalité connaissable par l'expérience, déclare-t-il dès le début : « L'homme est l'ouvrage de la nature, il existe dans la nature, il est soumis à ses lois, il ne peut s'en affranchir; il ne peut, même par la pensée, en sortir; c'est en vain que son esprit veut s'élancer au delà du monde visible; il est toujours forcé d'y rentrer. Pour un être formé par la nature et circonscrit par elle, il n'existe rien au delà du grand Tout dont il fait partie et dont il éprouve les influences. Qu'on ne parle plus ni de substance pensante, ni d'harmonie préétablie et de causes occasionnelles, ni de Dieu. » L'homme moral est le prolongement de l'homme physique, et l'homme physique plonge dans la nature. Par quelles suites de variations le supérieur est-il sorti de l'inférieur? « C'est un champ ouvert aux hypothèses, disait-il, en attendant que l'expérience ait prononcé. » Mais, pour ignorer le *comment*, il n'en affirmait pas moins comme très probable « que l'homme est une production faite dans le temps, et que notre espèce est arrivée par différents passages ou dévelop-

1. « O Nature, souveraine de tous les êtres! et vous ses filles adorables, Vertu, Raison, Vérité, soyez à jamais nos seules divinités : c'est à vous que sont dus l'encens et les hommages de la terre. » D'Holbach, *Système de la Nature*, II, 446.

pements successifs à l'état où nous la voyons ». Tout est matière et mouvement; la somme d'existence demeure éternellement la même; et la diversité résulte des diverses combinaisons de matières diversement actives. « Le mouvement est un effort par lequel un corps change ou tend à changer de place »; il est nécessaire, il est continuel, et il n'y a pas véritablement de repos; mais certains mouvements sont imperceptibles : ceux, par exemple, qui constituent la pensée [1].

Le matérialisme du XVIII[e] siècle, bien qu'il s'inspire parfois de celui de Hobbes, tend néanmoins à s'en distinguer. D'une part, tandis que le XVII[e] siècle cultivait surtout la mathématique, les sciences abstraites, le XVIII[e], avec le progrès des sciences physiques et naturelles, perdait moins de vue la réalité concrète et vivante; d'autre part, les audaces de la critique religieuse, l'influence de Bayle amenaient les esprits les plus libres à modifier, à suspecter, ou à rejeter l'idée de Dieu — par suite, à ne plus bien concevoir, sans moteur premier, le pur mécanisme, à chercher dans la matière même l'explication du mouvement et à donner enfin tout naturellement une valeur nouvelle au concept de force. — Bien que la pensée de Diderot soit mobile et incertaine, et qu'il suive davantage, tantôt sa nature ardente, généreuse, poétique, ce génie intuitif qui le portait à voir partout des sources d'énergie et de vie, tantôt les tendances plus sèches et plus matérialistes du milieu holbachien, avec lui — comme aussi avec de Maillet et Robinet — se développe un dogmatisme dynamiste, qu'on ne sait au juste s'il faut appeler panthéisme ou naturalisme pur et où semblent se combiner l'esprit de Spinoza et celui de Leibnitz [2].

1. Voir Lange, *op. cit.*, t. I, IV[e] partie, chap. II et III. D'Holbach, dit Renouvier (*Esquisse*, t. I, p. 162), hésite entre le dogmatisme matérialiste et le positivisme : l'homme ne doit pas « substituer des mots inintelligibles et des suppositions absurdes à ses incertitudes ».

2. Voir Caro, *la Fin du XVIII[e] siècle*, t. I; Ducros, J. Reinach, *Diderot*. Voir Pillon et Mabilleau, *ops. cits.*, sur les rapports de Diderot avec Maupertuis et, d'autre part, sur les analogies de Maupertuis avec Gassendi. Les purs matérialistes font naître la sensibilité d'un arrangement de la matière : les atomes de Maupertuis sont « de petits animaux ».

Parmi tant de philosophes, il en est un qui reste plus exclusivement psychologue et qui relève plus directement de Locke : c'est Condillac. Comme Locke, — qu'il avoua pour maître, — il déclara que « notre premier objet, celui que nous ne devons jamais perdre de vue, c'est l'étude de l'esprit humain », qu'il faut « remonter à l'origine de nos idées, en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites, par là fixer l'étendue et les bornes de nos connaissances et renouveler tout l'entendement humain [1] ». Comme Hume, — que d'ailleurs il ne connut pas, — il corrigea en la continuant l'analyse de Locke; mais il le fit tout autrement que Hume : il le fit en philosophe français [2].

« L'analyse que Locke donne de l'entendement humain est imparfaite. Il n'a pas imaginé de chercher la génération des *opérations* de l'âme; il n'a pas vu qu'elles viennent de la sensation, ainsi que nos idées, et qu'elles ne sont que la sensation transformée [3]. » Condillac a supprimé la *réflexion* [4], lui aussi, et fait dériver de la sensation l'esprit tout entier; mais, au lieu de traiter la sensation comme un phénomène objectif et de chercher — en vain — à reconstituer l'esprit avec une collection de phénomènes indépendants, il a considéré la sensation du dedans, pour ainsi dire : il a découvert dans la sensation la faculté de sentir; et il a vu de la sensation transformée naître les diverses facultés, et par suite les diverses idées, précisément parce que l'esprit tout entier était en germe dans la sensation [5]. La statue qu'il imagine

1. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, introd.

2. D'ailleurs il connaissait Descartes, et il n'a pas tout rejeté de lui.

3. *Histoire moderne*, livre dernier, chap. XII.

4. Dans l'*Essai sur l'orig. des conn. hum.*, avant le *Traité des sensations*, Condillac avait conservé la *réflexion* : voir *Extrait raisonné du Traité des sensat.*, dans l'éd. Picavet, p. 146.

5. « Si nous considérons que se ressouvenir, comparer, juger, discerner, imaginer, être étonné, avoir des idées abstraites, en avoir de nombre et de durée, connaître des vérités générales et particulières, ne sont que différentes manières d'être attentif; qu'avoir des passions, aimer, haïr, espérer, craindre et vouloir, ne sont que différentes manières de désirer; et qu'enfin être attentif et désirer ne sont dans l'origine que sentir : nous conclurons que *la sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme.* » *Traité des sensations*, I, VII, 2.

enferme une âme, une activité virtuelle; et, à mesure qu'on la dépouille de son enveloppe de marbre, dans les sensations successives, la virtualité se réalise. Condillac a donc conçu l'esprit comme quelque chose d'intérieurement connu en son activité et son unité; et il n'admettrait pas plus qu'on l'éparpillât en phénomènes qu'il n'admet qu'on le découpe en facultés distinctes : « Pourquoi agiterait-on comme des questions fort importantes si le jugement appartient à l'entendement ou à la volonté; s'ils sont l'un et l'autre également actifs ou également libres; si la volonté est capable de connaissance ou si ce n'est qu'une faculté aveugle; si enfin elle commande à l'entendement ou si celui-ci la guide et la détermine? Si par *entendement* et *volonté* les philosophes ne voulaient exprimer que l'âme envisagée par rapport à certains actes qu'elle produit ou peut produire, il est évident que le jugement, l'activité et la liberté appartiendraient à l'entendement, ou ne lui appartiendraient pas, selon qu'en parlant de cette faculté on considérerait l'âme comme active ou passive. Il en est de même de la volonté. Il suffit, dans ces sortes de cas, d'expliquer les termes, en déterminant par des analyses exactes les notions qu'on se fait des choses. Mais les philosophes ayant été obligés de se représenter l'âme par des abstractions, *ils en ont multiplié l'être*; et l'entendement et la volonté ont subi le sort de toutes les notions abstraites. Ceux mêmes, tels que les cartésiens, qui ont remarqué expressément que ce ne sont point là des êtres distingués de l'âme, ont agité toutes les questions que je viens de rapporter; ils ont donc réalisé ces notions abstraites contre leur intention et sans s'en apercevoir.... Les abstractions sont donc souvent des fantômes que les philosophes prennent pour les choses mêmes [1]. » — L'effort des empiriques pour trouver un élément simple dans l'esprit s'unit chez Condillac avec la croyance à la réalité substantielle de l'esprit.

1. *Art de penser*, I[re] partie, chap. VIII.

Il faut reconnaître d'ailleurs que cet analyste ingénieux a beaucoup plus insisté sur la façon dont la sensation se transforme, dont la raison apparaît, dont la logique se constitue, sur ce système de signes naturels qui est le langage et qui, perfectionné, clair et conforme à l'enchaînement des choses, constitue la science, que sur la virtualité primitive, que sur l'activité originale de l'âme. Il ne rejoint pas l'activité empirique et la réalité substantielle : il déclare qu'il y a une substance spirituelle, mais il ignore ce qu'elle est.

Somme toute, Condillac tend beaucoup moins au matérialisme — comme on le lui a quelquefois, et bien à tort, reproché — qu'à l'idéalisme : en réalité, il est sceptique, mais dans des limites plus étroites que Locke même. « Soit que nous nous élevions, pour parler métaphoriquement, jusque dans les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons pas de nous-mêmes ; et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons. Quelles que soient nos connaissances, si nous voulons remonter à leur origine, nous arriverons enfin à une première *pensée simple*, qui a été l'objet d'une seconde, qui l'a été d'une troisième, et ainsi de suite [1]. » Toute la vie de l'esprit a pour *cause occasionnelle* les sensations qui sont quelque chose de purement subjectif. Pourtant il y a un non-moi, un objet. Comment nous en assurons-nous ? Par la résistance : « Il faut trois choses pour faire juger à l'homme qu'il y a des corps : l'une, que ses membres soient déterminés à se mouvoir ; l'autre, que sa main, principal organe du tact, se porte sur lui et sur ce qui l'environne ; et la dernière, que, parmi les sensations que sa main éprouve, il y en ait une qui représente nécessairement des corps [2]. » Mais si Condillac établit la réalité du monde

1. *Essai sur l'orig.*, Ire partie, chap. I. C'est sur cette phrase que Diderot (*Lettre sur les aveugles*) rapproche Condillac de Berkeley.

2. *Extrait raisonné du Traité des sensations*, éd. Picavet, p. 162. Ainsi procède Condillac dans la 2e édition du *Traité* : « je conviens que ce problème a été mal résolu dans la 1re édition... » (*ibid.*, p. 161). Condillac tantôt dit qu'il faut un raisonnement pour passer au monde extérieur, tantôt le nie.

extérieur, il en ignore la nature — aussi bien que celle de l'âme : il ne saurait croire, avec Locke, que la matière puisse penser; mais, quoiqu'il distingue la pensée de l'étendue, il n'affirme pas, avec Descartes, que la matière soit étendue par essence. Comme il ne met pas en doute le principe de causalité, il s'en sert pour remonter à Dieu; mais il se préoccupe peu des problèmes théologiques. En définitive, il s'enferme presque dans le monde de la sensation, dans la substance qui se révèle par l'activité *sentante* [1].

D'Holbach, qui ne voyait guère de difficultés à réfuter les plus grands philosophes, a fait par exception cet aveu que l'idéalisme de Berkeley l'embarrassait [2]. Or entre le matérialisme de d'Holbach, le monisme ébauché de Diderot et l'idéalisme virtuel de Condillac, il n'y a pas, à y réfléchir, autant de différence qu'il peut sembler d'abord. D'Holbach, partant de la nature et de la science, les prolongeait en l'esprit, mais il soupçonnait dans les choses une réalité intérieure; Diderot, embrassant la nature et l'esprit, concevait la vie et l'évolution universelles; Condillac, partant de l'esprit, plus ou moins vaguement considéré comme activité, était disposé à étendre à la nature l'essence et les lois de l'esprit : mais chez lui subsistait un certain scepticisme, parce qu'ayant conscience des limites du sujet et de l'objet, il ne savait comment les faire évanouir. Tous trois ou proclament ou pressentent l'unité de la Nature, et sur cette unité fondent les lois, la science entière, — même morale et sociale. Le *Système de la Nature* se termine par l' « Esquisse du Code de la Nature »; Diderot « interprète » la nature, et il célèbre sa « loi souveraine »; pour Condillac lui-même « la nature a tout com-

1. Les interprètes de Condillac ont considéré la sensation tantôt comme plus active (par ex., Réthoré, *Condillac ou l'empirisme et le rationalisme*), tantôt comme plus passive (par ex., Bouillier, *Dict. des Sc. phil.*). Les philosophies qui exercent une longue influence font toujours penser au fléau de la balance. Sur l'influence de Condillac, voir Picavet, introduction à l'éd. du *Traité*; Dewaule, *Condillac et la psych. angl. contemporaine.*
2. *Syst. de la Nat.*, I, x.

mencé, et toujours bien : c'est une vérité, déclare-t-il, qu'on ne saurait trop répéter [1] ».

Il est inutile de rapporter ici les multiples causes contingentes — dont la moins importante n'est pas l'influence anglaise [2] — qui rendirent par degrés plus hardie et plus populaire la critique non seulement des idées morales, mais des institutions politiques et sociales et de l'organisation économique. On voit assez comment la nouvelle conception de l'univers devait amener une préoccupation vive de la destinée humaine et le désir de réarranger la vie conformément à la Nature — c'est-à-dire à l'idée plus ou moins rationnelle et arbitraire qu'on s'en faisait. « Il se forma en Europe une classe d'hommes moins occupés encore de découvrir ou d'approfondir la vérité que de la répandre, qui... mirent leur gloire à détruire les erreurs populaires plutôt qu'à reculer les limites des connaissances humaines, manière indirecte de servir à leurs progrès, qui n'était ni la moins périlleuse ni la moins utile. En Angleterre, Collins et Bolingbroke, en France Bayle, Fontenelle, Voltaire, Montesquieu et les écoles formées par ces hommes célèbres, combattirent en faveur de la vérité, implorant tour à tour toutes les armes que l'érudition, la philosophie, l'esprit, le talent d'écrire peuvent fournir à la raison, prenant tous les tons, employant toutes les formes...;

1. *Logique*, IIe partie, chap. III.

2. Voltaire sans doute a consacré cette influence; mais avant Voltaire elle avait commencé à s'exercer. Les Revues de Hollande avaient ou traduit ou analysé tous les ouvrages anglais d'importance : on connaissait Shaftesbury, Toland, Tindal, Collins, les *déistes*. L'engouement pour l'Angleterre et les choses anglaises alla en croissant à travers le siècle. Mais il faut bien dire qu'on se faisait de la profondeur, de la hardiesse, de la liberté britanniques, une idée singulièrement exagérée (voir Texte, *J.-J. Rousseau et les orig. du cosmopol. litt.*). Comme il arrive souvent — la pensée française créait en croyant observer et reproduire, elle projetait son idéal dans ce qui s'en rapprochait le plus. Lange fait une remarque curieuse à propos de Hartley : son principal ouvrage (*Observations sur l'homme, son organisation, ses devoirs et ses espérances*) fut traduit en français et en allemand; chacun des traducteurs n'en reproduisit intégralement qu'une partie, le premier la partie psychologique, le deuxième la partie théologique. Jusque dans une traduction il peut y avoir de l'originalité.

poursuivant dans la religion, dans l'administration, dans les mœurs, dans les lois, tout ce qui portait le caractère de l'oppression, de la dureté, de la barbarie; ordonnant, au nom de la nature, aux rois, aux guerriers, aux magistrats, aux prêtres de respecter le sang des hommes...; prenant enfin pour cri de guerre : *raison*, *tolérance*, *humanité* [1]. »

On sait le rôle que joua Voltaire; mais on sait aussi que Voltaire a plus détruit qu'édifié, et que, clairvoyant sur des abus ou des erreurs de détail, il n'était pas homme à condamner entièrement l'ordre établi et le système des choses traditionnel. Pas plus qu'il ne rejetait la monarchie, — quoiqu'il luttât contre le bon plaisir, — il ne niait l'innéité de la morale, — quelque admiration qu'il eût pour Locke [2]; de même, s'il fit la guerre au catholicisme et poursuivit de ses sarcasmes l'optimisme leibnitien, il affirmait résolument l'existence et aussi la providence de Dieu. La pratique était son souci dominant : il « ramenait », autant que possible, « la métaphysique à la morale », et il conservait de la métaphysique ce qui lui paraissait nécessaire à la morale [3]. Quand la controverse philosophique, quand la lutte contre « l'infâme » l'inclinaient vers le matérialisme [4], la négation de la liberté, de l'immortalité de l'âme, de Dieu, il hésitait ou il résistait — plutôt par prudence que par révolte. « Si Dieu n'existait

1. Condorcet, *Esquisse...*, 9e époque. Voir Janet, *Histoire de la science politique*; Cournot, *Considérations sur la marche des idées...*; Taine, *l'Ancien Régime*; Espinas, *Histoire des doctrines économiques*; Rambaud, *Histoire de la civilisation française.*

2. « Rien n'est ce qu'on appelle inné, c'est-à-dire né développé; mais... Dieu nous a fait naître avec des organes qui, à mesure qu'ils croissent, nous font sentir tout ce que notre espèce doit sentir pour la conservation de cette espèce. » (*Dict. Phil.*, Du juste et de l'injuste.)

3. Ce souci de la pratique va jusqu'à un dédain marqué de *la science pour la science* (esprit anglais) : il y a des vérités pareilles à des étoiles « qui, placées trop loin de nous, ne nous donnent pas de clarté ». *Lettres anglaises*, XXIV.

4. Maine de Biran (*Journal*, 9 juillet 1816) relève la note de Voltaire au fameux passage de Pascal : « L'homme n'est qu'un roseau... mais c'est un roseau pensant.... Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt.... » — « En quoi quelques idées reçues dans un cerveau sont-elles préférables à l'univers matériel? »

pas, il faudrait l'inventer[1] », car il est « utile » au genre humain[2]. Voltaire n'a point admis avec Bayle la possibilité d'un état athée; il a attaqué le *Système de la nature*[3]; de Newton, somme toute, il a adopté non seulement — avec moins de science — la physique, mais — avec moins de foi — la philosophie religieuse[4]. Et son originalité, c'est précisément de postuler Dieu moins encore comme auteur des lois physiques que, parmi les doutes amassés, comme garant des lois morales. Ce qui paraît, ce qui est chez lui superficiel, peut être approfondi — et le fut.

A coup sûr, la préoccupation de la vie sociale commande aussi l'œuvre de Rousseau; comme Voltaire, il rapportait

1. *Épître à l'auteur du livre des Trois imposteurs.* « Je suis rarement content de mes vers, mais j'avoue que j'ai une tendresse de père pour celui-là », dit-il dans une lettre à Saurin. — D'ailleurs « nous n'avons aucune notion adéquate de la Divinité, nous nous traînons seulement de soupçons en soupçons, de vraisemblances en probabilités.... Il faut que nous confessions notre ignorance sur la nature de la Divinité avec Cicéron. Nous n'en saurons jamais plus que lui.... Il y a une témérité insensée à vouloir deviner ce que c'est que cet être, s'il est étendu ou non, s'il existe ou non, comment il existe, comment il opère. » *Dict. phil.*, art. DIEU.

2. « Les hommes en seront-ils plus vertueux, pour ne pas reconnaître un Dieu qui ordonne la vertu? Non, sans doute. Je veux que les princes et les ministres en reconnaissent un, et même un Dieu qui punisse et pardonne. Sans ce *frein*, je les regarderai comme des animaux féroces.... » Lettre à M. de Villevieille du 26 auguste 1768. Cf. *Dict. phil.*

3. Il a, en général, l'horreur des *systèmes*, des *romans* comme celui du *chimérique* Descartes. « Plus d'un philosophe a voulu, à l'exemple de Descartes, se mettre à la place de Dieu et créer comme lui un monde avec la parole : mais bientôt toutes ces folies de la philosophie sont réprouvées des sages. » (*Précis du siècle de Louis XV*, chap. XLIII.) Il s'agit ici de d'Holbach, dont le système lui paraissait, en plus de la chimère, dangereux : voir l'*Histoire de Jenni*.

4. Il comprit très bien que l'atomisme newtonien s'accorde mieux avec la religion que la physique cartésienne (voir Pillon et Mabilleau, *ops. cits.*). De Locke, il garda d'ailleurs l'idée que la matière pourrait penser : « Dire que Dieu ne peut rendre la matière pensante, c'est dire la chose la plus insolemment absurde que jamais on ait osé proférer dans les écoles privilégiées de la démence. Nous ne sommes pas assurés que Dieu en ait usé ainsi; nous sommes seulement assurés qu'il le peut.... Qu'importent, dans ces questions inaccessibles à la raison, *les* romans de nos imaginations incertaines? » *Dict. phil.* — Voltaire est jugé bien diversement comme philosophe, mis en général trop haut ou trop bas : cf. Bersot, *la Philosophie de Voltaire*, introduction, et Faguet, *le XVIII*e *siècle*. Voir Gérard, *Revue philosophique*, t. III, sur Voltaire jugé par les Allemands (Strauss, Du Bois Reymond, Hettner, Lange) : la forme les choque souvent, le fond les intéresse et ne leur semble pas sans valeur.

directement à la pratique ses plus hautes spéculations. Mais, au lieu d'accepter, de maintenir la société en gros, pour ainsi dire, quitte à la critiquer et à l'amender sur des points particuliers, il voulut, il osa la soumettre à l'examen et la refondre en sa pensée, tout entière. Pour cela, il consulta la nature et la loi naturelle. Il fut dans le grand courant des idées du siècle; il lui donna une ampleur et une force nouvelles. Mais cette nature que les autres concevaient en savants ou en psychologues analystes, c'est en moraliste qu'il la considéra. Il y a plus : ce moraliste est un homme nouveau, un vagabond, un révolté, un solitaire, un malade, à qui tous ses sentiments apparaissent, de qui tous les sentiments jaillissent avec une spontanéité, une vigueur, une chaleur exceptionnelles, et qui puise ses idées dans sa sensibilité même. Quand il « rentre en soi pour y étudier l'homme et connaître sa nature, ses devoirs et sa fin [1] », il contemple un être à part; et, comme l'État que sa raison fonde sur la connaissance de l' « homme naturel », la philosophie qu'il dégage des mêmes données, malgré des éléments empruntés ou traditionnels [2], n'est pas sans nouveauté; encore bien moins fut-elle sans influence.

« Le résultat de mes pénibles recherches, a dit Rousseau, fut tel à peu près que je l'ai consigné dans la *Profession de foi du Vicaire savoyard*, ouvrage si singulièrement prostitué et profané dans la génération présente, mais qui peut faire un jour révolution parmi les hommes, si jamais il y renaît du bon sens et de la bonne foi [3]. » Ainsi ce prêtre sage et ingénu, exposant ce qu'il pense dans la simplicité de son cœur, au haut d'une colline, en face d'une nature magnifique

1. *Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs*, Ire partie. « La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines me paraît être celle de l'homme. » *Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes...?* préface.

2. On connaît par Rousseau lui-même ses lectures : il cite avec le plus d'éloges Bacon, Descartes, Newton, Locke. D'autre part, il dit dans les *Rêveries* : « Je ne doute point que les préjugés de l'enfance et les vœux secrets de mon cœur n'aient fait pencher la balance du côté le plus consolant pour moi ». (3e Promenade.)

3. *Rêveries*, 3e Promenade.

et tandis que se lève le soleil, c'est Rousseau lui-même formulant son système avec une mise en scène appropriée.

Rousseau, comme le Vicaire savoyard, troublé dans ses croyances religieuses, s'était adressé aux philosophes pour se refaire une foi. Il était « dans ces dispositions d'incertitude et de doute que Descartes exige pour la recherche de la vérité[1] »; lui aussi, il voulait « se décider pour toute sa vie sur tous les *sentiments* qu'il lui importait d'avoir[2] ». Mais il se trouva « dans un tel labyrinthe d'embarras, de difficultés, d'objections, de tortuosités, de ténèbres[3] », et l'ambition des philosophes, « fiers, affirmatifs, dogmatiques, même dans leur scepticisme prétendu[4] », lui apparut si démesurée que le premier fruit de ses réflexions « fut d'apprendre à borner ses recherches à ce qui l'intéressait immédiatement, à se reposer dans une profonde ignorance sur tout le reste, et à ne s'inquiéter, jusqu'au doute, que des choses qu'il lui importait de savoir[5] ». D'autre part, pour trouver les points fixes nécessaires à la vie, il se dit : « Consultons *la lumière intérieure*[6] ». Il se résout « d'admettre pour évidentes toutes les connaissances auxquelles, dans la sincérité de son *cœur*, il ne pourra refuser son consentement, pour vraies toutes celles qui lui paraîtront avoir une liaison nécessaire avec ces premières, et de laisser toutes les autres dans l'incertitude, sans les rejeter ni les admettre, et sans se tourmenter à les éclaircir quand elles ne mènent à rien d'utile dans la pratique[7] ».

« Mais qui suis-je? » se demande-t-il : quel est, avant tout, ce *moi* qui se mêle de juger les choses? Et ici se combine

1. *Émile*, IV, *Profession de foi du Vicaire savoyard*, éd. Hachette, t. II, p. 238.
2. *Rêveries*, 3e promenade.
3. *Rêveries*, *ibid.*; cf. *Confessions*.
4. *Profession*, p. 238.
5. *Ibid.*, p. 239.
6. *Ibid.*, p. 239.
7. *Ibid.*, p. 240. Dans les *Rêveries*, parlant de « ces ardents missionnaires d'athéisme et très impérieux dogmatiques », qui ne souffraient pas qu'on « osât penser autrement qu'eux », il dit : « Ils ne m'avaient pas persuadé, mais ils m'avaient inquiété..., et *mon cœur* leur répondait mieux que ma raison ».

l'influence de Descartes et de Locke avec le génie propre de Rousseau : comme Descartes, il rejette toute autorité pour interroger la lumière naturelle; comme Locke, — et comme Condillac aussi, qu'il estimait, — il analyse cet esprit dont il va faire l'arbitre de la vérité; mais ni il n'identifie tout l'être avec la raison, ni il ne constitue toute la nature humaine avec des sensations passives : plus que Condillac, il pénètre dans la réalité intime et vivante de l'âme.

« *J'existe, et j'ai des sens* par lesquels je suis affecté. Voilà la première vérité qui me frappe et à laquelle je suis forcé d'acquiescer. Ai-je un sentiment propre de mon existence, ou ne la sens-je que par mes sensations? Voilà mon premier doute, qu'il m'est, quant à présent, impossible de résoudre.... Mes sensations se passent en moi, puisqu'elles me font sentir mon existence; mais leur cause m'est étrangère, puisqu'elles m'affectent malgré que j'en aie, et qu'il ne dépend de moi ni de les produire, ni de les anéantir. Je conçois donc clairement que ma sensation, qui est en moi, et sa cause ou son *objet*, qui est hors de moi, ne sont pas la même chose.... Me voici déjà tout aussi sûr de l'existence de l'univers que de la mienne. Ensuite je réfléchis sur les objets de mes sensations; et trouvant en moi la faculté de les comparer, *je me sens doué d'une force active que je ne savais pas avoir auparavant*. Apercevoir, c'est sentir; comparer, c'est juger; juger et sentir ne sont pas la même chose. Par la sensation, les objets s'offrent à moi séparés, isolés, tels qu'ils sont dans la nature; par la comparaison, je les remue, je les transporte pour ainsi dire, *je les pose l'un sur l'autre* pour prononcer sur leur différence ou leur similitude, et généralement sur tous leurs rapports. Selon moi, la faculté distinctive de l'être actif ou intelligent est de pouvoir donner un sens à ce mot *est*... [1]. »

L'existence, en somme, pour Rousseau, est donnée dans

1. *Profession*, pp. 240-241. Voir tout ce passage, souvent ingénieux, mais qui n'est pas sans confusion : sentir, c'est tantôt avoir des *sensations*, tantôt avoir un *sentiment*.

la sensation : mais, en analysant la sensation, il y découvre un non-moi ou un objet, et un moi ou sujet actif. Cette activité, dit-il, « quoique je ne la produise qu'à l'occasion de l'impression que font sur moi les objets », « toujours est-il vrai qu'elle est en moi et non dans les choses, que c'est moi seul qui la produis [1] ». Voilà donc tranchées par l'évidence intime les difficultés où se débattait l'empirisme absolu de Hume.

Rousseau ne s'embarrasse point de savoir si ce qu'on appelle matière est réel ou idéal [2] : mais, tout comme il sait qu'il y a des mouvements spontanés parce qu'il le sent, — « et c'est en vain qu'on voudrait raisonner pour détruire en lui ce sentiment, il est plus fort que toute évidence; autant vaudrait lui prouver qu'il n'existe pas [3] », — il est persuadé qu'il y a des mouvements simplement communiqués, et son esprit « refuse tout acquiescement » à l'idée de la matière se mouvant d'elle même ou produisant quelque action. Si le mouvement, dit-il, était essentiel à la matière, il en serait inséparable et l'on ne pourrait concevoir la matière en repos : d'Holbach en convient. Quand on parle de « force universelle » et de « mouvement nécessaire », on ne s'explique pas, ajoute-t-il, sur la *direction* de ce mouvement; si le mécanisme du monde a une direction déterminée, il faut qu'il y ait une cause qui la détermine : Diderot et Robinet, précisément, unifient le monde et la cause. Lorsque Rousseau s'écrie : « Il ne dépend pas de moi de croire que la matière passive et morte a pu produire des êtres vivants et sentants, qu'une fatalité aveugle a pu produire des êtres intelligents, que ce qui ne pense point a pu produire des êtres qui pensent [4] », il formule contre le matérialisme brut l'objection qui, par une nécessité interne, inclinait alors les matérialistes mêmes au dynamisme : mais que la matière fût passive et

1. *Profession*, p. 242.
2. *Ibid.*, p. 240.
3. *Ibid.*, p. 243.
4. *Ibid.*, p. 247.

morte, il n'en donnait d'autre preuve que son *sentiment* — fondé ici sur la tradition religieuse et cartésienne. Toute l'activité, toute la finalité de l'univers, il la reporte à Dieu : «Si la matière mue me montre une volonté, la matière mue selon de certaines lois me montre une intelligence[1] ». Mais une fois assuré qu'une volonté puissante et sage gouverne le monde, il renonce à des questions oiseuses. « Ce monde est-il éternel, ou créé? Y a-t-il un principe unique des choses? y en a-t-il deux ou plusieurs? et quelle est leur nature? je n'en sais rien; et que m'importe?[2] » « Il est certain que nous avons l'idée de deux substances distinctes; savoir l'esprit et la matière, ce qui pense et ce qui est étendu; et ces deux idées se conçoivent très bien l'une sans l'autre »; il pourrait donc y avoir deux causes des choses, l'une vive et l'autre morte, l'une motrice et l'autre mue, l'une active et l'autre passive; ou bien une cause unique qui tirerait tout d'elle-même : mais s'il est difficile de comprendre la matière éternellement coexistante à Dieu, il ne l'est pas moins de comprendre la matière créée par l'esprit[3]. « J'aperçois Dieu partout dans ses œuvres, *je le sens en moi*, *je le vois tout autour de moi*; mais sitôt que je veux le contempler en lui-même, sitôt que je veux chercher où il est, ce qu'il est, quelle est sa substance, il m'échappe et mon esprit troublé n'aperçoit plus rien[4]. »

Comme Descartes lui-même, Rousseau, après avoir distingué deux substances, — dont l'une est inerte, — devait faire appel à Dieu pour mouvoir la substance passive et pour fonder l'unité des choses; mais impuissant à résoudre les problèmes que faisait naître sa conception dualiste du monde, après avoir posé Dieu, il en laissait retomber la notion dans le vague; il se contentait d'en faire l'Être suprême, le *Grand*

1. *Profession*, p. 245.
2. *Ibid.*, p. 247. Comme l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, dans son mandement contre l'*Émile* (par. XIII), avait attaqué ce passage sans bien le comprendre, Rousseau l'explique dans sa *lettre à M. de Beaumont*.
3. *Lettre à M. de Beaumont*.
4. *Profession*, p. 248.

Être, qui existe dans les cieux qui roulent, dans la brebis qui pait, dans l'oiseau qui vole, dans la pierre qui tombe, dans la feuille qu'emporte le vent[1], et dont la substance inexplicable est à nos âmes ce que nos âmes sont à nos corps[2]. Son sentiment, en réalité, allait à diviniser la nature. Qui ne connaît les admirables pages, et si neuves, où Rousseau a raconté sa vie solitaire, ses jouissances intimes à l'Ermitage et dans les bois de Montmorency, ce passage surtout où le divin des choses est si présent et si fuyant? « De la surface de la terre j'élevais mes idées à tous les êtres de la nature, au système universel des choses, à l'Être incompréhensible qui embrasse tout. Alors l'esprit perdu dans cette immensité, je ne pensais pas, je ne raisonnais pas, je ne philosophais pas; je me sentais, avec une sorte de volupté, accablé du poids de cet univers; je me livrais avec ravissement à la confusion de ces grandes idées; j'arrivais à me perdre en imagination dans l'espace; mon cœur resserré dans les bornes des êtres, s'y trouvait trop à l'étroit; j'étouffais dans l'univers; j'aurais voulu m'élancer dans l'infini. Je crois que, si j'eusse dévoilé tous les mystères de la nature, je me serais senti dans une situation moins délicieuse que cette étourdissante extase à laquelle mon esprit se livrait sans retenue, et qui, dans l'agitation de mes transports, me faisait écrier quelquefois : « O grand Être! O grand Être! » sans pouvoir dire ni penser rien de plus[3]. » Voilà l'espèce de panthéisme lyrique où tendait Rousseau quand, au lieu de raisonner, il se contentait de sentir avec force la vie et l'harmonie universelles. Bien qu'il se soit séparé, et qu'il se distingue en effet, de la « coterie holbachique », il est peut-être moins loin de cer-

1. *Profession*, p. 246.
2. *Ibid.*, p. 256.
3. 3e lettre à M. de Malesherbes. « Ce fut durant une belle nuit d'été que le premier homme qui tenta de philosopher, livré à une profonde et délicieuse rêverie, et guidé par cet enthousiasme involontaire qui transporte quelquefois l'âme hors de sa demeure et lui fait, pour ainsi dire, embrasser l'univers, osa élever ses réflexions jusqu'au sanctuaire de la Nature.... » Voir le *morceau allégorique sur la Révélation*.

tains des « missionnaires d'athéisme », comme il dit, que de Voltaire avec son Dieu raisonné qui joue un rôle d'architecte et de policier.

Sans doute, il fait de Dieu, lui aussi, le garant de la morale, par qui l'âme immortelle est traitée selon ses mérites : et ce qu'il affirme à ce sujet, comme Voltaire, lui est, comme à Voltaire, inintelligible [1]. Pourtant, même quand Rousseau paraît d'accord avec son rival, les mêmes paroles chez lui n'ont pas la même valeur, ne sonnent pour ainsi dire pas de la même façon. Lorsqu'on dégage la pensée de Rousseau de ce mélange d'affirmations [2] et de doutes où elle s'enveloppe, on voit qu'il projette ou laisse déborder dans la nature entière — avec une doctrine indécise, mais par un élan lyrique — à la fois la force active et les tendances morales qu'il trouve en lui. *Il y a un grand Être, et cet Être veut le bien* [3] : voilà, toute nue, sa conviction. Il est bon chez Rousseau, poète autant que philosophe, et qui, même dans l'histoire de la pensée, a agi par les éléments poétiques de son œuvre, de montrer, à côté d'un spiritualisme raisonné et plus ou moins tempéré de réserves sceptiques, le naturalisme sentimental, en quelque sorte, qu'enferment tant de pages fécondes. Son système du monde est l'extension d'une

1. Quelle est la vie qui suit la mort, et l'âme est-elle immortelle par sa nature? Il l'ignore. « Mon entendement borné ne conçoit rien sans bornes; tout ce qu'on appelle infini m'échappe. Que puis-je nier, affirmer? Quels raisonnements puis-je faire sur ce que je ne puis concevoir? Je crois que l'âme survit au corps assez pour le maintien de l'ordre; qui sait si c'est assez pour durer toujours?... » Et quand, dans un retour vers l'âme, Rousseau a complété, d'après la nature morale de l'homme, les attributs de Dieu, quand il a découvert en Dieu, outre la puissance et l'intelligence, la bonté et la justice, il ne l'en connaît pas davantage : « Que si je viens à découvrir successivement ces attributs dont je n'ai nulle idée absolue, c'est par des conséquences forcées, c'est par le bon usage de ma raison : mais je les affirme sans les comprendre, et, dans le fond, c'est n'affirmer rien. J'ai beau me dire : « Dieu est ainsi », je le sens, je me le prouve; je n'en conçois pas mieux comment Dieu peut être ainsi. Enfin, plus je m'efforce de contempler son essence infinie, moins je la conçois; mais elle est, cela me suffit.... » *Profession*, p. 257. Ailleurs (*Lettre à M. de Beaumont*) il dit : « L'idée de création... est ... la moins compréhensible à l'esprit humain ».

2. Diderot parle de ses « cahiers scolastiques ».

3. *Profession*, p. 253.

psychologie un peu vague, mais très neuve : le non-moi, qui est donné avec le moi dans la sensation, est connu d'après le moi lui-même dans le sentiment — sentiment de la nature et sentiment moral. — Mais il convient, comme l'a fait Rousseau, d'insister sur la conscience morale.

L'homme se sent actif : il l'est dans ses jugements, il l'est par suite dans ses volontés. Il est libre, car il n'y a point de principe actif sans liberté : et « ce n'est pas le mot de liberté qui ne signifie rien, c'est celui de nécessité ». Cette activité libre, se déployant, en même temps qu'elle révèle l'homme à lui-même, lui fait trouver au fond de son cœur les règles de sa conduite « écrites par la nature en caractères ineffaçables ». « Je n'ai, dit Rousseau, qu'à me consulter sur ce que je veux faire : tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal : le meilleur de tous les casuistes est la conscience[1]. » Pour formuler les lois morales, il ne faut donc pas raisonner, « mais rentrer en soi-même[2] ». « *Nous sentons nécessairement avant de connaître*[3]... *Quelle que soit la cause de notre être*, elle a pourvu à notre conservation en nous donnant des sentiments convenables à notre nature... [4]. » Rousseau ne se lasse pas de plonger dans l'intérieur de l'âme, au plus profond du sentiment, dans l'activité primitive et toute-puissante : « Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'nn être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu! c'est toi qui fais l'excel-

1. *Profession*, p. 257.

2. « Plus je rentre en moi, plus je me consulte, et plus je lis ces mots écrits dans mon âme : Sois juste et tu seras heureux. » *Profession*, p. 253. « Laisse ces vains moralistes, et rentre au fond de ton âme. » *Nouvelle Héloïse*, II[e] partie, lettre XI....

3. *Profession*, p. 261 : Rousseau, dans cette page, répète sous plusieurs formes la même idée.

4. Dès son premier *Discours* il a exprimé ces idées : « O vertu, science sublime des *âmes simples*..., les principes ne sont-ils pas gravés dans tous les cœurs? et ne suffit-il pas pour apprendre les lois de *rentrer en soi-même*, et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions? Voilà la vraie philosophie.... » Dernier paragraphe. Cf. quatrième lettre *sur la Vertu et le Bonheur*.

lence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe. » Toute la philosophie pour Rousseau procède donc, en définitive, du sentiment; sentiment, cœur, conscience, c'est tout un : la même spontanéité résout les problèmes de la pratique et ceux de la spéculation. Ces problèmes ne sont pas distincts, et à peine sont-ce des problèmes. Tout appareil pédantesque et toute science sont superflus : « Nous pouvons être hommes sans être savants » [1]. Si des objections, venues des autres ou de lui-même, inquiètent son esprit : « Tout cela, se dit-il, ne sont que des arguties et des subtilités métaphysiques, qui ne sont d'aucun poids auprès des principes fondamentaux adoptés par ma raison, confirmés par mon cœur, et qui tous portent le sceau de l'*assentiment intérieur* dans le silence des passions [2] ».

Partie des phénomènes, et non plus comme avec Descartes de la substance, la pensée française, au XVIII[e] siècle, retrouvait, par la science et par la psychologie, une unité dans la Nature et dans l'Individu. Plus ou moins, et obscurément parfois, c'est d'après la conscience que les philosophes d'alors concevaient la nature, le dehors d'après le dedans : mais à la plupart néanmoins le dehors et le dedans semblaient également connus, et connus ensemble. Rousseau, lui, comme Condillac, avec moins de suite dans son dessein mais avec plus de netteté dans ses conclusions, a pris pour centre de sa philosophie l'individu, et il a vu nettement l'essence de l'in-

1. *Profession*, p. 262; cf. *Discours sur les sciences et les arts* et *Rêveries*.
2. *Rêveries*, 3[e] promenade. — Il faut remarquer ici que le *sentiment* de Rousseau est bien différent de la *sympathie* de certains empiriques anglais : c'est une force psychologique et non un fait moral; de là sa nouveauté et sa portée philosophiques. Cette morale du cœur a un caractère plus empirique en Angleterre (Adam Smith et les Écossais), plus psychologique en France, plus métaphysique en Allemagne (Jacobi). Voir Angot des Rotours, *la Morale du cœur*.

dividu dans l'activité. Au lieu de faire de la loi morale la conséquence et la dépendance des lois physiques ou psychologiques découvertes par l'analyse, dans la loi morale il a surpris le vœu spontané et l'expression intuitive de l'activité intuitivement révélée. Tandis que Descartes avait trouvé au fond de lui des vérités ontologiques dans la raison abstraite, Rousseau recueille en soi des vérités psychologiques et pratiques nées de l'irrésistible mouvement du cœur : ses idées indécises sur l'univers sont des postulats — ou, pour mieux dire, des créations — du sentiment. — Cette sensibilité, trop vibrante, qui se manifestait en lui — les accès d'enthousiasme, les élans généreux, l'excès même, en quelque sorte pathologique, des émotions et des impulsions — a sans doute éclairé Rousseau sur la vie du cœur : c'est ainsi que certaines maladies mentales font mieux connaître au psychologue, comme par une expérience grossissante, certaines opérations de l'esprit [1].

Voilà donc que s'approfondissent ces préoccupations morales qui, au XVIIIe siècle, tendent avec quelques penseurs à déplacer, pour ainsi dire, le centre de la spéculation [2]. Il est possible, au surplus, si paradoxal que cela semble d'abord, de montrer en Rousseau le continuateur à la fois des sceptiques comme Montaigne et, dans une certaine mesure, des chrétiens comme Pascal. Montaigne humilie la raison; il veut qu'on suive « l'instinct » et la « nature [3] » : et Rousseau, qui connaît bien, qui cite souvent Montaigne [4], ne diffère, au fond, de lui qu'en faisant de la nature, non

1. On a montré, en l'exagérant (Texte, *op. cit.*), l'influence anglaise — et aussi l'influence germanique — dans l'œuvre de Rousseau. Mais Rousseau est d'abord Rousseau; et sa philosophie du sentiment a des caractères bien français, comme je viens de l'indiquer.

2. Montesquieu disait de son côté : « Quand il n'y aurait pas de Dieu, nous devrions toujours aimer la justice, c'est-à-dire faire tous nos efforts pour ressembler à cet être dont nous avons une si belle idée, et qui, s'il existait, serait nécessairement juste ». *Lettres persanes*, cité par Gérard, *Rev. phil.*, t. III, p. 459.

3. *Entretien de Pascal avec M. de Saci.*

4. Voir, en particulier, son premier *Discours.*

point un pis-aller, mais la vraie et directe révélation [1]. D'autre part, l'idée que la nature est bonne, livrée à elle-même, n'est pas si contradictoire, à tout prendre, avec l'idée que la nature est corrompue par la chute et que l'homme est « un roi dépossédé »; l'idée surtout qu'il faut suivre l'élan de son cœur et que là est le bien, n'est pas si différente, en un sens, de celle-ci : qu'il faut croire et que là est le salut. « Monseigneur, disait Rousseau à l'archevêque de Paris, je suis chrétien et sincèrement chrétien, selon la doctrine de l'Évangile. Je suis chrétien, non comme un disciple des prêtres, mais comme un disciple de Jésus-Christ. » Il est chrétien, en somme, comme Pascal dans les passages où l'auteur des *Pensées* entend la foi d'une façon très large et l'oppose aux erreurs ou aux lenteurs du raisonnement : « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point.... C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison [2] »; et ailleurs : « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les derniers principes, et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point part, essaye de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement.... C'est sur les connaissances du *cœur* et de l'*instinct* qu'il faut que la raison s'appuie.... Les principes se sentent, les proportions se concluent, et le tout avec certitude, quoique par différentes voies.... Cette impuissance (de la raison) ne doit donc servir qu'à humilier la raison, qui voudrait juger

1. Je laisse bien entendu de côté ici tout ce qui les sépare — comme aussi tout ce qui les rapproche — dans leur conception d'une vie selon la nature. — Il faudrait, avec Montaigne, rappeler Hume : « Un sceptique raisonnable n'a pas d'autre prétention que de rejeter les arguments abstraits, ambitieux, raffinés. Il adhère au sens commun et aux instincts manifestes de la nature humaine. Il accepte toutes les raisons qui le frappent assez fortement pour qu'il ne puisse les repousser sans se faire violence à lui-même. Or les arguments de la religion naturelle sont précisément de cette nature. » *Dialogues sur la Relig. natur.* (cité par M. Compayré, *la Phil. de D. Hume*, p. 332).

2. Ed. Havet, art. xxiv, 5; cf. *ibid.*, 52 : « La raison agit avec lenteur.... Le sentiment n'agit pas ainsi : il agit en un instant, et toujours est prêt à agir. Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment, autrement elle sera toujours vacillante. »

de tout, mais non pas à combattre notre certitude, comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire. Plût à Dieu que nous n'en eussions au contraire jamais besoin, et que nous connussions toutes chose par instinct et par sentiment!...[1] »

On a dit ingénieusement que Rousseau était « un trouveur de sources » : il a plutôt ravivé et dérivé vers la philosophie des sources demi-taries. Le flot qui longtemps coula si richement dans le christianisme entre les bords que la révélation et l'Église lui imposaient, après l'avoir capté, pour ainsi dire, il le fit plus librement se répandre selon ce qui lui parut le courant naturel[2]. Grâce à Rousseau, dans un siècle desséché, les cœurs, soudain, s'épanchèrent, et par lui vint à jaillir la veine abondante qui s'ignorait. Quand l'empirisme absolu de Hume, en Angleterre, aboutissait à la foi avec une sorte de dépit; quand le dogmatisme scientifique, en France, débutait par la foi avec une sorte de bravade, la réalité de l'être était supposée ou affirmée, mais elle ne s'imposait ni ne s'affirmait. Rousseau, lui, la prouvait en la faisant sentir. Ainsi — on n'y saurait trop insister — la morale, la philosophie entière n'étaient plus découvertes au bout des raisonnements du savant, — pas plus qu'au fond de la raison du penseur : de connaissances rares, difficiles et aristocratiques, elles devenaient choses immédiates, familières et populaires[3].

Il est une idée, dès longtemps entrevue, formulée dans la querelle des Anciens et des Modernes, que l'avancement des

1. Art. VIII, 1. — Voir surtout Ravaisson (*Revue des Deux Mondes*, mars 1887) et Rauh, *la Philosophie de Pascal*.

2. Dans ce courant qui aboutit à Rousseau, on ne saurait passer sous silence Fénelon et Vauvenargues. « Oh! si Fénelon vivait, je chercherais à être son laquais, pour mériter d'être son valet de chambre », aurait dit Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre. — Serait-ce un paradoxe de soutenir que dans la philosophie du « cœur » s'infiltre quelque chose des romans dont Rousseau a nourri sa jeunesse? Ce qu'il y a de vérité humaine dans la fiction tend à prendre valeur dans la réflexion philosophique.

3. « Il y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent. » *Discours sur l'inégalité*, 1re partie.

sciences, que l'hypothèse d'une évolution universelle, que le besoin de réformes et l'espoir du mieux devaient mettre en valeur à cette époque et dans ce pays : c'est l'idée de progrès. Dédaigneux, — bien plus, ennemi — de la science, épris de l'état de nature, il semble que Rousseau ait dû plutôt la combattre que la servir : « Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme ». Mais la pensée de Rousseau n'est point si absolue ni si précise qu'on pourrait être tenté de le croire. Il n'a pas bien dit et, en somme, il n'a pas bien su si l'état de nature est historique ou idéal, passé ou à venir [1]. Et voici comme il tend à se représenter le cours des choses [2]. — Les hommes, à l'origine, égaux et libres, le cœur en paix et le corps sain, sont heureux en suivant l'instinct; et, si l'on ne peut les déclarer bons, — quoique une commisération naturelle tempère en eux l'égoïsme, — au moins faut-il dire qu'ils ne connaissent point le mal. — Mais ils ont des facultés en puissance; la raison, les vertus sociales se développent peu à peu : le mot *perfectibilité* et le mot *progrès* sont employés par Rousseau lui-même [3]. La conscience enferme un besoin d'ordre et de justice: bientôt les rapports des hommes se multipliant, par des comparaisons la conscience se formule : dès lors la moralité existe. La vie est plus active; le vice apparaît, mais la vertu l'emporte. « Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état était... le meilleur à l'homme [4]. » — Cependant, à mesure que les relations des hommes deviennent plus étroites, les facultés de l'esprit, l'industrie, les ressources, les besoins et

1. « Ce n'est pas une légère entreprise... de bien connaître un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes, pour bien juger de notre état présent. » *Discours sur l'orig. de l'inég.*, préface. Plus loin il parle de la « supposition de cette condition primitive ». De même pour le « contrat social », Rousseau est bien moins tranchant et moins net qu'on ne le représente d'ordinaire : il unit et il mêle le point de vue historique et relatif au point de vue théorique et absolu.

2. *Discours, Émile, Contrat social.* Voir un résumé très frappant dans la *Lettre à M. de Beaumont.*

3. *Dicours sur l'orig. de l'inég. Lettre à M. de Beaumont.*

4. *Discours*, I[re] partie.

les passions aussi croissent insensiblement : l'inégalité physique, d'abord insignifiante, est rendue par les circonstances plus grave et plus sensible; les intérêts s'entre-choquent, les rivalités et les conflits se déchaînent. Alors les hommes « pour leur utilité », — les riches pour n'être point volés, les pauvres pour n'être point opprimés, — fondent la société par une « convention »; ils abandonnent une partie de leur liberté pour préserver l'autre [1]. Après la richesse, apparaît le pouvoir; les distinctions politiques s'ajoutent aux distinctions sociales; l'ambition, la tyrannie, les révolutions, les guerres de peuple à peuple mettent le comble aux maux humains. Voilà la troisième période, la pire de toutes. — Mais Rousseau en conçoit, en désire, en prépare — avant une dernière, peut-être, qui serait un retour à l'état de nature perfectionné — une quatrième où l'état de société, quoique artificiel, serait le plus possible conforme à cet état de nature. L'homme étant bon, les hommes deviennent méchants : Rousseau voudrait y remédier [2]. Tout dégénère entre les mains de l'homme : mais peut-être la raison doit tout régénérer [3].

C'est avec Turgot et Condorcet que l'idée de progrès apparaît en pleine lumière. Turgot reconnaît, lui aussi, que « nos institutions, trop arbitraires, ont trop souvent fait oublier la nature; que nous avons été dupes de notre propre ouvrage », et, lui aussi, il va jusqu'à dire « que le sauvage, qui ne sait

1. « Telle fut ou *dut être* l'origine de la société et des lois. » *Discours sur l'orig. de l'inég.*, II[e] partie.

2. *Lettre à M. de Beaumont.*

3. Depuis le moment où ces pages ont été écrites (octobre 1892), on s'est beaucoup occupé de Rousseau et on s'est surtout demandé si, pour lui, l'état de nature est historique ou idéal, si à ses yeux la société est un artifice ou quelque chose de *naturel*. (Cf. en part. Izoulet, thèse lat.; H. Michel, *l'Idée de l'État*; Espinas et Dreyfus-Brisac dans la *Rev. intern. de l'Enseign.*, 1895, n[os] 10, 11, 12.) M. Espinas a mis Rousseau en contradiction violente avec lui-même, a vu en lui de la mauvaise foi. Mais Rousseau a hésité entre deux conceptions : celle du progrès, et du progrès moral, par le développement des qualités sociales; celle de la nature bonne, puis corrompue par la société. En somme, il a confondu, dès le début, *société* et *civilisation*; et il n'a plus pu se dépêtrer de cette confusion. Comme il n'avait pas la possession complète de l'ensemble de son œuvre, il inclinait tantôt dans un sens et tantôt dans un autre, il résolvait diversement les contradictions.

pas consulter la nature, sait souvent la suivre [1] »; mais il est convaincu que « la masse du genre humain, par des alternatives de calme et d'agitation, marche toujours, quoique à pas lents, vers une perfection plus grande [2] » : il croit que le progrès moral et social, le progrès intellectuel, le progrès matériel, s'ils ne vont pas nécessairement de pair, s'accordent entre eux pourtant, loin que ceux-ci contredisent celui-là. Condorcet, dans cette *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* qui est comme le testament du siècle, voit si nettement, du passé, se dégager une loi de progrès qu'il l'applique résolument à l'avenir et qu'il croit pouvoir « avec quelque vraisemblance » tracer « le tableau des destinées futures de l'espèce humaine ». Plus encore que Turgot, qui n'a d'ailleurs rien précisé, il fait jouer un rôle essentiel à la connaissance; par une nécessité pour ainsi dire mécanique, la raison s'est développée et, avec la maturité de la raison, la perfection doit être atteinte un jour, — ou plutôt, avec les progrès de la raison, le perfectionnement doit aller à l'infini [3].

Rousseau confine davantage le bonheur et le progrès dans la vie morale : « O homme! resserre ton existence en dedans de toi, et tu ne seras plus misérable! [4] » Il rejette la science du monde physique et ses applications; tandis que d'autres, autour de lui, exaltent la science, la raison éclairée, et en attendent la félicité universelle. Quand Rousseau construit,

1. Correspondance avec M[me] de Graffigny sur les *Lettres péruviennes*.
2. Voir *Plans de deux discours sur l'Histoire universelle*.
3. 9[e] Époque : « ... On vit se développer une doctrine nouvelle qui devait porter le dernier coup à l'édifice déjà chancelant des préjugés : c'est celle de la perfectibilité indéfinie de l'espèce humaine, doctrine dont Turgot, Price et Priestley ont été les premiers et les plus illustres apôtres; elle appartient à la dixième époque, où nous la développerons avec étendue... ». 10[e] Époque : « ... Nous trouverons dans l'expérience du passé, dans l'observation des progrès que les sciences, que la civilisation ont faits jusqu'ici, dans l'analyse de la marche de l'esprit humain et du développement de ses facultés, les motifs les plus forts de croire que la nature n'a mis aucun terme à nos espérances.... La nature lie, par une chaîne indissoluble, la vérité, le bonheur et la vertu. »
4. *Émile*, liv. II, p. 50.

avec la raison, une société idéale, c'est sur des données morales qu'il raisonne, sans la moindre préoccupation scientifique.

Nature, instinct moral, progrès : dans ces mots se résume la pensée de notre XVIIIe siècle ; mais il est bien évident que sur les rapports de l'homme perfectible et du monde mécanique, de l'individu libre — en qui la nature s'exprime par la raison ou par le cœur — et de la société qui l'enchaîne, — toujours nécessaire et souvent contraire à son progrès, — sur les relations de la partie et du tout, de l'être et des êtres, des êtres et de l'Être, cette pensée est insuffisante et incertaine. *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* est un effort pour faire aboutir pratiquement tout le travail des esprits : « En présence et sous les auspices de l'*Être suprême*, l'Assemblée reconnaît et déclare les droits suivants de l'homme et du citoyen... [1] ». Mais, somme toute, le XVIIIe siècle français voudrait rejeter la substance, ne peut s'en passer, et n'arrive pas à la concevoir.

III. ALLEMAGNE. — KANT ET LA PHILOSOPHIE POST-KANTIENNE

Au XVIIe siècle, c'est en Allemagne, avec Leibnitz, que la pensée européenne avait fait l'effort le plus profond pour se contenter en conciliant ses éléments divers; c'est en Allemagne encore, au XVIIIe siècle, avec Kant, qu'elle devait travailler de la façon la plus originale à résoudre les contradictions nouvelles où elle se débattait.

On peut dire que, pendant longtemps, l'Allemagne se reposa d'avoir produit Leibnitz, — en ce sens qu'elle restaura,

1. Voir *la Déclaration des droits de l'Homme et l'Etre suprême*, étude posthume de G. d'Eichthal, *Revue Bleue* du 5 juin 1886; Aulard, *le Culte de la Raison et de l'Etre suprême*; Janet, *Hist. de la science politique*; Henry Michel, *l'Idée de l'État*.

emprunta, élabora, plutôt qu'elle ne créa véritablement, et que tout ce qu'il y avait de neuf dans sa pensée resta vague et incomplètement formulé [1]. Le génie allemand « s'éclairait » [2] : avec une active curiosité, il recueillait tout ce qui pouvait venir de France et d'Angleterre; et, en attendant qu'il prît conscience de lui-même, il se préparait ainsi à continuer et à promouvoir la pensée collective.

Leibnitz, cartésien malgré tout, passait, en quelque sorte, par la raison pour atteindre cette activité dont il faisait le fond de l'être; et, s'il philosophait pour affermir la morale, il fondait la moralité sur le développement des idées claires et distinctes que produit la raison : la Raison suprême, révélée dans la raison humaine, y est aimée en même temps que connue; de l'amour naît l'obéissance, et dans cette obéissance est le bonheur. Sa philosophie, dynamique, était en même temps rationnelle, et les substances de son dynamisme étaient inconciliables avec la substance de son rationalisme. — Mais les idées de Leibnitz se trouvaient éparses : Wolf en voulut former un système; et, en les liant, s'il fit disparaître certaines difficultés, il fit apparaître certaines faiblesses. Leibnitz avait vu que la méthode mathématique n'explique pas le réel, mais le possible, et il avait subordonné le principe d'identité au principe de raison suffisante : Wolf, logicien surtout, insiste moins sur le rôle du grand principe leibnitien. Il met entre le corps et l'âme des différences de nature, et non plus des différences de degré, et il interprète

1. Progrès du *piétisme* qui développe la vie intérieure.

2. *Aufklärung*, lumières ou, plus exactement, effort vers la clarté : influence des rationalistes et « déistes » anglais et des « philosophes » français. « Le monde se déniaise furieusement. Une grande révolution dans les esprits s'annonce de tous côtés. Vous ne sauriez croire *quels progrès la raison a faits* dans une partie de l'Allemagne. Je ne parle pas des impies qui embrassent ouvertement le système de Spinoza; je parle des honnêtes gens qui n'ont point de principes fixes sur la nature des choses, qui ne savent point ce qui est, mais qui savent très bien ce qui n'est pas : voilà mes vrais philosophes. » Voltaire à d'Alembert, 5 avril 1765. — Voir Windelband, *Gesch. der neueren Phil.* (Marion, *Rev. phil.*, t. VIII, p. 210); Lévy-Bruhl, *la Philosophie de Jacobi*, chap. II; Bourdeau, *l'Allemagne au XVIIIe siècle*, *Rev. des Deux Mondes*, 1er août 1886.

en un sens étroit l'harmonie préétablie. Il croit à la Providence et il est optimiste, ainsi que Leibnitz, mais d'une façon plus grossière, pour ainsi dire, et plus littérale [1]. Par Wolf, l'influence de Leibnitz subsiste, mais sa pensée s'altère : il fait école, mais cette philosophie d'école, en se recommandant de lui, lui porte préjudice. — Le vrai mérite de Wolf fut, par sa méthode, d'enseigner la méthode à l'Allemagne : « Il entrevit dès sa jeunesse le vaste plan... de faire de toutes les connaissances philosophiques un vrai système, qui procédât de principes en conséquences, et où toutes les propositions fussent déduites les unes des autres avec une évidence démonstrative [2] »; il fut le « maître à penser », comme a dit Voltaire, l' « instituteur », comme a dit Hegel, de l'Allemagne [3].

Cependant Hume, Bayle et Voltaire, Diderot, La Mettrie et d'Holbach étendirent au pays de Wolf l'influence soit de leurs doutes, soit de leurs tendances ou de leurs doctrines matérialistes; et il se produisit des tentatives, des combinaisons diverses [4]. Mais il est aisé de constater que, s'il y eut des matérialistes allemands au XVIIIe siècle [5], en général le matérialisme franc répugnait à l'Allemagne d'alors. Gœthe a exprimé en termes très vifs l'impression que le *Système de la nature* produisit sur lui-même et sur sa génération : « Nous ne comprîmes pas comment un pareil livre pouvait être dan-

1. Il faut reconnaître que, dans son ontologie, il y a déjà du Hegel, et, dans sa morale, du Kant.

2. Formey, *Mémoire abrégé sur la vie de Wolf*, cité par Lévy-Bruhl, *l'Allemagne depuis Leibnitz*, p. 61. — Kant parle de « la méthode sévère du célèbre Wolf, de tous les philosophes dogmatiques le plus distingué, et qui donna le premier l'exemple (et par cet exemple il créa l'esprit de profondeur que l'Allemagne n'a pas encore perdu) de la manière dont par l'établissement légitime des principes, par la claire détermination des concepts, par la sévérité dans les démonstrations, l'on peut, en évitant dans les conséquences les sauts téméraires, entrer dans la voie sûre de la science ». (Préf. à la 2e édit. de la *Crit. de la R. pure*, trad. Tissot, p. 26.)

3. A Wolf se rattachent Bilfinger, Ludovici, Baumgarten, — Reimarus aussi, et Mendelssohn.

4. Plusieurs philosophes, avant Kant ou en même temps, essayèrent de combiner Leibnitz et Wolf avec Locke et Hume : par exemple, Lambert et Tetens.

5. Voir Lange, *Hist. du matérialisme*, t. I, liv. IV, chap. I et IV.

gereux. Il nous parut si pâle, si ténébreux, si cadavéreux que nous avions peine à en soutenir la vue. Aucun de nous n'avait lu le livre jusqu'au bout, car nous trouvions déçue l'attente dans laquelle nous l'avions ouvert. On nous annonçait un système de la nature, et nous espérions, par conséquent, apprendre quelque chose sur la nature, notre idole.... Mais quel désert, quel vide nous sentions dans ce triste et nébuleux athéisme, où disparaissait la terre avec toutes ses figures, le ciel avec toutes ses étoiles! Il y aurait eu une matière de toute éternité, et de toute éternité en mouvement, et par ce mouvement à droite et à gauche, et de tous côtés, elle aurait, sans autre secours, produit les immenses phénomènes de l'être.... Mais d'Holbach paraissait en savoir aussi peu que nous sur la nature; car, après avoir établi comme des jalons quelques idées générales, il les abandonne aussitôt pour transformer ce qui apparaît comme plus élevé que la nature, ou du moins comme une nature plus élevée dans la nature, en une nature matérielle, pesante, qui se meut, il est vrai, mais sans direction et sans forme, et par là il croit avoir beaucoup gagné... [1]. »

Quelque fruit qu'il retirât du doute et de la science positive, ni dans le scepticisme, ni dans le matérialisme, ni dans un déisme sec et raisonné, le génie allemand, alors que s'éveillaient ses énergies sommeillantes, ne trouvait rien qui répondît aux « inexprimables besoins spirituels [2] » du temps. Il y avait, en général, dans l'esprit français, quelque chose de « froid », de « négatif », par quoi l'Allemagne était inquiétée, avide comme elle l'était de vie morale, de poésie et de foi. Si nous ouvrions un volume de l'Encyclopédie, dit Gœthe, « nous ressentions une impression pareille à celle qu'on éprouve lorsque, au milieu d'innombrables bobines et métiers en mouvement, on parcourt une grande fabrique, et que ce

1. Gœthe, *Vérité et Poésie*, IIIe partie, liv. XI; trad. Porchat, pp. 424-425.
2. Paroles de Gœthe à propos de Jacobi et de lui-même. *Ibid.*, III. XIV; trad. Porchat, p. 538.

ronflement et ce tintamarre, ce mécanisme qui trouble l'œil et l'esprit..., enfin la vue de tout ce qui est nécessaire pour fabriquer une pièce de drap, font prendre en dégoût l'habit même qu'on a sur le corps [1] ». Diderot, il est vrai, avait « assez d'affinité » avec la pensée allemande : mais c'est en Rousseau et c'est en Spinoza qu'elle se reconnut surtout elle-même. L'un fut accueilli, l'autre fut retrouvé avec un extraordinaire enthousiasme. Dès lors une réaction devait se produire contre la philosophie rationaliste des « lumières [2] ».

« Les livres de Rousseau contiennent une nouvelle révélation de la nature, qui a dévoilé à son favori ses secrets les plus intimes, en un temps où les hommes semblaient en avoir perdu jusqu'au sentiment », ainsi parle Klinger, un poète. « O Rousseau, mentor de notre siècle, sauveur de la vertu, tu pénètres au fond du cœur des hommes, tu arraches leur masque aux fausses gloires, et tu les chasses, comme Dagon, de leurs sanctuaires ! » ainsi s'exclame Herder, un poète philosophe [3]. « Je ressens dans toute sa violence la soif du savoir, la curiosité inquiète d'y avancer, et la joie de chaque progrès. Il fut un temps où je croyais que l'honneur de l'humanité est là tout entier, et où je méprisais le peuple qui ne sait rien. C'est Rousseau qui m'a ramené dans le droit chemin. Ma présomption aveugle s'évanouit; j'apprends à honorer les hommes : et je me trouverais bien plus inutile que le dernier des artisans, si je ne croyais pas que restituer les droits de l'humanité, comme je le fais, suffit à donner une valeur à tous mes autres travaux », ainsi Kant lui-même avoue l'influence de Rousseau [4]. Il avait un seul portrait dans son

1. *Vérité et Poésie*, p. 423.
2. Jacobi, Herder, Hamann.
3. Dans un poème philosophique adressé à Kant. « Rousseau est pour moi un saint, un prophète que j'adore presque », écrivait la fiancée de Herder.
4. Kant, *Fragments posthumes*; voir Willm, *Hist. de la phil. allem. de Kant à Hégel*, t. I, note 5. Cf. Lévy-Bruhl, *Annales de l'École libre des Sciences polit.*, 1887; Nolen, *Rev. phil.*, 1880; Bourdeau, *art. cit.* — Les écrivains anglais, Richardson, Young, Sterne..., eurent leur part d'influence : voir Texte, *op. cit.*

appartement, celui de Rousseau; et la lecture de l'*Émile* l'attacha si fort, s'il faut en croire ses biographes, qu'elle le retint pendant plusieurs jours de sa promenade ordinaire. La profession de foi du Vicaire savoyard, l'œuvre de Rousseau, en général, contribua à répandre, avec le sens de la réalité vivante [1], un mysticisme moral, une religion vague — comme celle de ce Jacobi pour qui Jean-Jacques était « le plus grand génie qui eût jamais écrit en français ». Élans d'indépendance, amour de la nature, religion du sentiment, — l'action de Rousseau produisait sur les génies divers des effets variés; mais en tous elle tendait à révéler, à affranchir, à diriger vers un but idéal les forces intimes.

Pour beaucoup, à qui l'exaltation morale ne tenait pas lieu de toute philosophie et qui voulaient concevoir l'univers en leur pensée, Spinoza offrait un système où des formes austères enveloppaient une sorte d'enthousiasme pour l'unité divine des choses. Lessing, Herder et Jacobi, Schiller et Gœthe [2] contribuèrent à mêler dans la pensée allemande la pensée de Spinoza en ce que celle-ci avait d'analogue ou d'approprié aux tendances secrètes de celle-là. « La vérité divine était dans son âme; l'amour de Dieu faisait toute sa vie », a dit de lui Jacobi [3]; et ce mot connu d'un poète, — Novalis, — que Spinoza était « un homme enivré de Dieu », montre bien comment l'Allemagne dépouillait ce panthéisme de sa géométrie et faisait du penseur solitaire une sorte de saint et de révélateur [4]. Comme le voulait Spinoza, tout était un :

1. L'idée du retour à la nature amène Herder à l'étude de la poésie primitive, de l'âme des peuples.

2. Voir Delbos, *le Problème moral dans la phil. de Spinoza et l'hist. du spinozisme*, II[e] liv., chap. IV; Lévy-Bruhl, *la Phil. de Jacobi*, chap. VI. — « Ce que j'ai pu tirer de cet ouvrage (l'*Éthique*), ce que j'ai pu y mettre du mien, je ne saurais en rendre compte. » Gœthe, Mémoires, III, XIV, trad. Porchat, p. 537.

3. Correspondance avec Mendelssohn. Jacobi tout à la fois « condamne et admire » Spinoza; voir Lévy-Bruhl, *op. cit.*

4. « Si le monde subsiste encore un nombre incalculable d'années la religion universelle sera un spinozisme épuré. La raison, abandonnée à elle-même, ne conduit et ne peut conduire à aucun autre résultat. » Lichtenberg, *Mélanges*, cité par Lange, t. I, p. 433. Voir aussi sur l'influence de Spinoza dès 1765 la lettre de Voltaire que j'ai citée p. 143, note 2.

mais la substance abstraite se transformait en nature vivante; mais les modifications de Dieu apparaissaient dans la réalité diverse du monde, dans le mouvement de l'histoire; mais dans ce devenir de l'Un-Tout, Dieu tendait à être, plus qu'il n'était, et Spinoza lui-même avait été comme une des plus hautes incarnations divines. On connaît les paroles de Schleiermacher, — qui représenta, un peu plus tard, ce spinozisme transformé, — prononcées dans un temple évangélique : « Venez sacrifier avec moi une boucle de cheveux aux mânes du saint et méconnu Spinoza! Le sublime esprit du monde le pénétra, l'infini fut son commencement et sa fin, l'universel son unique et éternel amour ; vivant dans une sainte innocence et dans une humilité profonde, il se mira dans le monde éternel et il en était lui-même le miroir fidèle : il était rempli de religion et plein de l'Esprit saint; c'est pour cela qu'il est seul, placé à une hauteur où personne encore n'a su atteindre... [1] ».

Comment, avec tous ces éléments empruntés, parmi tant d'oppositions, — raison et sentiment, expérience et intuition, science et morale, — une philosophie apparut-elle, précise, complète, compréhensive et originale? C'est ce qu'il faut voir maintenant; et, pour cela, bien qu'il soit impossible d'y insister ici, il faut suivre les méditations de Kant, assister à la formation de sa philosophie : il n'y a point de plus méthodique et de plus curieuse évolution intime — et c'est en lui comme un aboutissement d'efforts anciens et innombrables.

Kant commence par être disciple de Wolf, c'est-à-dire dogmatique et rationaliste. Savant en même temps que philosophe, il complète le système de Newton, explique la formation du monde mécaniquement, et, comme il ne peut admettre avec les épicuriens que la raison sorte de la déraison, mais que pour lui, au contraire, « même au sein du chaos la nature ne peut se comporter qu'avec ordre et

1. Voir Caro, *Gœthe*, p. 49.

mesure », il croit à un Dieu auteur du monde [1]. Les besoins religieux et moraux, la préoccupation scientifique, le désir de concilier la science et la conscience, et bientôt celui de faire sa part à la critique tout en lui résistant : voilà les dispositions dans lesquelles Kant a accompli son long travail intérieur [2].

C'est par Hume, comme il l'a reconnu, qu'il fut tiré de son sommeil dogmatique [3] : dans une série d'essais, pendant plus de vingt ans, le génie critique, éveillé en lui désormais, se manifeste en résolvant des difficultés successives [4]. — Kant, à l'exemple de Hume, se met à étudier l'entendement; il commence par distinguer, comme lui, deux sortes de connaissances : les jugements *analytiques*, ou explicatifs, et les jugements *synthétiques*, ou extensifs. Par les uns [5], qui dépendent du principe d'identité, l'esprit ne fait que formuler dans l'attribut ce que le sujet renfermait implicitement; par les autres [6], dans l'attribut une qualité nouvelle est rapportée au sujet. Les uns sont *a priori*, mais ils n'apprennent rien véritablement; les autres sont seuls vraiment instructifs, mais ils sont *a posteriori*. Kant proteste, en conséquence, contre l'abus de la méthode *a priori* : il faut moins déduire et plus observer. La métaphysique lui devient suspecte : « elle est un sombre océan sans bords et sans phare : on n'y doit avancer que comme fait le navigateur sur une mer inexplorée, contrôlant sa marche à chaque terre nouvelle qu'il rencontre,

1. *Hist. générale de la nature et théorie du ciel, ou essai sur la formantio et l'origine mécanique du système du monde d'après les principes de Newton*, 1755. (Ed. Hartenstein, t. I; traduit à la suite de : *les Théories cosmogoniques*, par Wolf.) — Sur les rapports de Kant et de Newton, voir Nolen, *Rev. phil.*, 1879, et Andler et Chavannes, préface à la trad. des *Premiers Principes mét. de la Science de la Nature*.

2. Sur l'influence de Schultz, piétiste, et de Knutzen, qui lui fit connaître Newton, voir Nolen, *ibid.*

3. Voir, sur l'influence de Hume en Allemagne, *Dict. des Sc. phil.*, art. *Hume* par C. Bartholmèss.

4. Le 27 juillet 1759, Hamann, dans une lettre, l'invite à lire Hume. En 1762 et 1764, il commente Hume dans son cours. La 1re éd. de la *Critique de la Raison pure* est de 1781. Voir sur Hume la préf. des *Prolégomènes*.

5. Ex. : Tous les corps sont étendus.

6. Ex. : Tous les corps sont pesants.

pour voir si quelque courant ne l'a pas égaré dans sa route malgré toutes les précautions que l'art peut lui enseigner[1] ». Il ne croit plus que l'on puisse remonter jusqu'à Dieu de cause en cause. Le principe de causalité ne vaut point dans l'ordre de la substance : mais le principe d'identité dépasse l'ordre logique; il appelle et il implique un être où le possible et le réel se fondent en une vivante unité. D'ailleurs, « s'il est nécessaire que l'on croie à l'existence de Dieu, il n'est pas aussi nécessaire qu'on la démontre [2] ». Les connaissances les plus indispensables ne dépendent point « de la finesse de quelques raisonnements subtils », elles apparaissent immédiatement au « bon sens naturel ». — La critique de Kant peut s'enhardir : elle devra toujours s'arrêter aux principes sur lesquels repose la vie. D'avance, si décisive qu'elle devienne, elle est limitée par la foi. Le problème qui se pose à Kant est donc précisément de pousser la critique à l'extrême, sans, comme Hume, la pousser à l'absurde.

De plus en plus il réagit contre la méthode mathématique de Descartes et de Leibnitz — connu à travers Wolf. « Nous nous retrouvons maintenant, dit-il dans les *Songes d'un visionnaire expliqués par les songes des métaphysiciens* [3], sur le sol bas de l'expérience et du sens commun; heureux si nous le regardons comme le véritable séjour que nous ne pouvons impunément quitter et qui contient tout ce qui doit nous suffire, tant que nous nous en tenons à l'utile. » Cette connaissance empirique, dont il fait ressortir l'étendue, il voit combien, dans le système de Hume, elle est inconsistante et précaire [4]; bien plus, il comprend qu'une inconséquence

1. *Le seul fondement possible à une démonstration de l'existence de Dieu* (Hartenstein, t. II). Cf. *La fausse subtilité des quatre figures du syllogisme démontrée*, 1762, et l'*Essai sur les grandeurs positives*, 1763. Voir Kuno Fischer, et Nolen, *la Critique de Kant et la métaphysique de Leibnitz*.

2. *Le seul fond. possible*, etc., fin.

3. 1766; Éd. Hartenstein, II, p. 376. Cf. *Essai sur l'évidence des premiers principes de la théologie naturelle et de la morale*, 1764.

4. Dans le principe de causalité, « le concept d'une cause emporte si évidemment celui de la nécessité d'une liaison avec un effet... qu'il disparaîtrait

peut seule, dans ce système, soustraire les mathématiques à la commune incertitude [1]; à plus forte raison trouve-t-il inconséquent le dogmatisme scientifique de Locke allié avec une théorie tout empirique de la connaissance : ce qui est empirique et *a posteriori* ne saurait être nécessaire et sûr. Cependant Kant ne saurait admettre que l'expérience soit sans valeur et la science sans solidité [2]. — Il en vint donc par une longue suite d'efforts [3] à concevoir, en quelque sorte, un *empirisme a priori*. S'il ne peut mettre en doute les principes qui dirigent l'esprit, c'est que ces principes constituent l'esprit même : ils ne sont pas une empreinte laissée par les phénomènes, mais une forme, au contraire, qui s'impose à eux. Sans doute, toutes nos connaissances commencent *avec* l'expérience — et voilà ce qu'il faut retenir de l'empirisme; mais elles n'*en* procèdent pas toutes — et voilà ce qu'il faut lui opposer. Non seulement tous les jugements analytiques, mais un grand nombre de jugements synthétiques, qui sont nécessaires et universels, sont *a priori*. La science existe, c'est donc qu'elle est possible; et elle n'est possible que parce qu'il y a des *jugements synthétiques a priori* : *mathématiques*, *physique* et *métaphysique* ont été produites par une combinaison

complètement si, comme le fait Hume, on voulait le dériver de la fréquente liaison de ce qui suit avec ce qui précède, et de l'habitude (par conséquent de la nécessité purement subjective) d'associer les représentations que nous acquérons par là ». *Introd.* à la *Crit. de la R. pure*, 7; cf. *Introd.*, 22, *Crit.*, 142, 143, 901, 907 (trad. Tissot, 3[e] édit., qui suit la 2[e] édit. de Kant et indique les différences avec la 1[re]); *Crit. de la R. pratique, préf.* (fin), *analytique*, chap. I et II.

1. « Hume lui-même n'a pas rendu l'empirisme assez universel pour y faire rentrer aussi la mathématique.... L'empirisme de Hume mène inévitablement aussi au scepticisme, même par rapport à la mathématique.... » *Crit. de la R. prat.*, pp. 18, 90, trad. Picavet.

2. « La dérivation empirique dans laquelle ces deux philosophes sont tombés ne peut se concilier avec la réalité des connaissances scientifiques *a priori* que nous avons des *mathématiques* pures, ni avec celles de la *Physique générale*; elle se trouve par conséquent réfutée par le fait. » *Crit. de la R. pure*, 142.

3. *De la forme et des principes du monde sensible et intelligible* (latin), 1770; *Critique de la Raison pure*, 1781, 2[e] éd., 1787; *Prolégomènes...*, 1783, ouvrage plus populaire, mais où l'on a cru démêler deux rédactions, la seconde s'adressant aux philosophes qui n'avaient pas compris la *Critique*. Voir la trad. nouvelle, Hachette, 1891, note critique.

de la connaissance pure, de quelques données fondamentales, avec l'expérience.

Voilà le point de vue original d'où Kant renouvela la critique. Il la renouvela en effet, il ne la fonda point. On ne saurait dire qu'il la pratiqua plus consciemment que Descartes, Locke ou Hume : il la pratiqua autrement. Avant lui déjà on avait remarqué que la marche de la science est d'abord dogmatique, « c'est-à-dire sans examen préalable de la puissance ou de l'impuissance de la raison ». « Dans la passion d'étendre ses connaissances, la raison abusée... croit voir le champ de l'infini s'ouvrir devant elle. La colombe légère, lorsqu'elle fend d'un vol rapide et libre l'air dont elle sent la résistance, pourrait croire qu'elle volerait mieux encore dans le vide. C'est ainsi que Platon, dédaignant le monde sensible, qui tient la raison dans des bornes si étroites, se hasarde par delà, sur les ailes des idées, dans l'espace vide de l'entendement pur... [1] » : il faut donc, avant tout, que la raison se connaisse elle-même. De constatations semblables d'autres avaient tiré semblable conséquence. Mais la critique de Descartes, insuffisante, laissait trop vite le dogmatisme reparaître; mais la critique de Locke, exagérée, devait aboutir avec Hume au scepticisme absolu [2]. Kant créa, sous le nom de critique *transcendantale*, une critique nouvelle qui reconnaissait le rôle de l'expérience dans le savoir, mais qui, à titre de faits positifs, reconnaissait aussi des données supérieures à l'expérience, cadres universels de celle-ci et conditions de son intelligibilité [3]. Avant Kant, on partait de

1. *Introd.*, 9-10.

2. « Le premier pas dans les choses de la raison pure, qui en montre l'enfance, est *dogmatique*. Le second pas... est *sceptique*, et montre la circonspection du jugement redressé par l'expérience. Mais il en faut encore un troisième qui ne peut être fait que par un jugement mûr et viril..., afin de soumettre à l'appréciation, non les faits de la raison, mais la raison elle-même suivant toute sa faculté et son aptitude pour les connaissances pures *a priori*.... » *Crit. de la R. pure*, *Méthodologie transcendantale*, 902.

3. « ... Le mot transcendantal... ne s'applique à rien qui sorte de l'expérience; il signifie ce qui précède l'expérience *a priori*, mais dans le but unique et exclusif de rendre possible la connaissance empirique. Si ces concepts dépassent l'expérience, leur usage devient ce qu'on appelle transcen-

l'hypothèse que les concepts proviennent des objets, se règlent sur eux, — ou que les concepts sont les objets mêmes : Kant, par une révolution semblable à celle de Copernic, imagine cette hypothèse que les objets doivent se régler sur nos concepts, que « nous ne connaissons *a priori* des objets que ce que nous y avons mis nous-mêmes [1] ». Et cette hypothèse, précisément, toute la *Critique de la raison pure* est destinée à la vérifier.

Comment peut-il y avoir des *jugements synthétiques a priori*, où s'associent la raison et l'expérience? A cette question doit répondre l'ouvrage entier. Et voici, d'après Kant, la part de l'esprit dans la connaissance. — La matière diverse de l'expérience n'est d'abord sentie que grâce à ces intuitions pures : l'*espace* et le *temps*. Où on a cru voir des réalités objectives, il n'y a que des formes de la sensibilité, un moule subjectif qui organise les phénomènes [2]. Comment, enfermés dans l'espace et le temps, les phénomènes se déterminent-ils selon des rapports fixes? Comment, une fois donnés, sont-ils pensés? Grâce aux *catégories*, concepts purs qui dans le jugement groupent, ordonnent, unissent les intuitions et d'où dérivent les principes purs — mathématiques et dynamiques — du raisonnement. L'unité synthétique de la diversité intuitive se réalise donc dans l'entendement pur [3]. Or le principe suprême

dant, distinct de l'usage immanent, c'est-à-dire réduit aux limites de l'expérience. » *Prolég.*, trad. Hachette, p. 245, note. Cf. Schopenhauer, *le Monde comme Vol. et comme Représ.* : « Le caractère même *a priori* d'une partie de la connaissance humaine est saisi par la métaphysique comme un *fait* donné, duquel elle conclut à l'origine subjective de cette partie. C'est seulement parce que la conscience de son caractère *a priori* l'accompagne, que cette partie de notre connaissance s'appelle chez Kant *transcendantale*, en opposition à *transcendant*, qui signifie « ce qui dépasse toute possibilité empirique », et qui s'oppose lui-même à *immanent*, lequel signifie ce qui reste dans les limites de cette possibilité. » *Suppl au II[e] livre*, chap. XVII; trad. Burdeau, t. II, p. 315.

1. Deuxième préface.

2. *Esthétique transcendantale.*

3. *Verstand. Analytique transcendantale*, I[re] partie de la *Logique transcendantale*. Il est inutile d'insister ici sur les classifications de Kant, sur le procédé dont il se sert pour déduire les catégories, et ensuite les idées, sur ce *schématisme* intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement. Il y a dans tout cela un singulier mélange de profondeur et de scolastique. Voir la critique de Schopenhauer.

qui fonde lui-même la possibilité de l'entendement [1], c'est le principe de « l'unité synthétique originelle de l'aperception » : c'est-à-dire que le *je pense*, ou l'aperception du moi identique, accompagne toutes les représentations, et que c'est lui qui en ramène la diversité à son unité transcendantale. L'entendement, c'est la faculté d'unir *a priori*. Ce *je pense* est le fondement même de l'esprit, il est premier : mais quand il apparaît à la conscience, c'est dans une intuition sensible, c'est dans le temps, lié à une connaissance empirique qui le détermine et où il met son unité. Ainsi le moi et le non-moi sont connus ensemble [2]. — Mais le besoin d'unité de l'esprit se manifeste sous sa forme la plus haute dans la raison proprement dite [3] par trois idées : âme, monde et Dieu. Elles orientent la connaissance vers l'unité en opposant au conditionné une synthèse absolue du sujet pensant, du phénomène pensé, et enfin de tout ce qui est dans la pensée, pensé ou pensant. Ces

1. *Analytique*, 153.

2. *Crit. de la R. pure*, 326 : « *Théorème*. — La simple conscience de ma propre existence, mais empiriquement déterminée, prouve l'existence d'objets hors de moi dans l'espace. » Voir la dernière note, très intéressante, de la préface de la 2e édit. : « ... Je suis aussi *conscient* qu'il y a une chose extérieure à moi, qui se rapporte à mon sentiment, que je suis conscient de mon existence déterminée dans le temps ». On a reproché à Kant — Schopenhauer, par exemple — d'avoir séparé le moi et le non-moi au point d'avoir vu dans le non-moi la preuve d'une réalité substantielle. Tout ce qu'on a le droit de dire, — et en cela seulement Schopenhauer n'a pas tort, — c'est que dans la 2e édit. de la *Critique*, Kant a accentué l'opposition (*Note* ajoutée à la fin de la préf.). Dans la 1re édit. (passage supprimé *sur les paralogismes*), il montre mieux l'unité dans la pensée des phénomènes du moi et du non-moi : « ... Il reste à savoir si... toutes les soi-disant perceptions externes ne sont pas un simple jeu de notre sens intime.... Des objets extérieurs (les corps) sont de purs phénomènes, par conséquent rien autre chose qu'un mode de mes représentations, dont les objets ne sont quelque chose que par ces représentations, mais rien séparées d'elles.... » Moi et non-moi sont également des représentations. L'objet transcendant est inconnu; l'objet empirique est double, externe et interne, selon qu'il se déroule dans l'espace et le temps qui sont des formes subjectives : et ainsi l'objet transcendant pourrait être unique. — Les *réflexions* sur les quatre paralogismes — surtout sur l'*idéalité* (4e) — et la *réflexion sur l'ensemble de la psychologie pure, en conséquence de ces paralogismes* ont une grande importance. — « La philosophie de Kant, dit Hegel, est — il serait plus juste de dire : tend à être — l'idéalisme subjectif, par là que le moi, le sujet connaissant, fournit la forme ainsi que la matière de la connaissance, celle-là comme moi pensant, et celle-ci comme moi sentant. » *Logique*, par. XLII, *Zusatz* 3, trad. Véra.

3. *Vernunft*. *Dialectique transcendantale*.

concepts rationnels, qui tendent à l'unité systématique de la connaissance, sont *régulateurs*, et non proprement *constitutifs*[1].

Entre le rationalisme et l'empirisme, puisque son hypothèse se vérifie par une analyse détaillée, Kant adopte donc bien une situation intermédiaire et neuve, qui garde les avantages et qui évite les inconvénients de l'un et de l'autre. L'un et l'autre, en effet, disaient plus qu'ils ne pouvaient savoir; mais « de telle sorte cependant que celui-ci encourageait et aidait le savoir quoiqu'au préjudice de la pratique, et que celui-là, en donnant à la pratique des principes excellents, permettait par cela même à la raison, en matière de savoir spéculatif pur, de s'attacher à des explications idéales des phénomènes de la nature, et de négliger à ce sujet l'investigation physique[2] ». Et les résultats de sa critique entraînaient à leur tour des conséquences si originales qu'il avait le droit de dire en toute vérité : « La métaphysique que je présente est une science tout à fait nouvelle, dont personne avant moi n'a embrassé le plan, dont l'idée même était inconnue, et qui n'a aucun profit à tirer des recherches antérieures, si l'on excepte l'indication que pouvait donner le doute de Hume[3] ».

Entre le dogmatisme et le scepticisme, maintenant, Kant inaugure une philosophie qu'il ne faut appeler idéalisme qu'en définissant et en restreignant aussitôt ce terme. On ne peut dire que la connaissance est bornée aux phénomènes; mais, au contraire, elle est préformée dans l'esprit[4], — et ainsi est vaincu le scepticisme. Mais on ne peut dire non plus que la connaissance atteigne la substance, car même le principe d'identité, dans la *Critique*, a rompu toute attache avec une réalité : l'esprit n'est qu'un cadre abstrait, — et ainsi est

1. Par. 784.
2. Par. 567. Voir 552-571.
3. Préface des *Prolégomènes*.
4. Voir *Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. Andler et Chavannes, et la préface. Kant a dépassé et a fini par répudier la conception newtonienne de la philosophie naturelle.

condamné le dogmatisme. L'âme, le monde, Dieu, — l'unité du moi, du non-moi et du Tout, — sont des idées transcendantales, qui haussent pour ainsi dire la connaissance des phénomènes, mais sans l'élever jusqu'aux *choses en soi*, jusqu'aux *noumènes* : elles ont un usage *indigène* ou *immanent*, dit Kant, mais non *exotique* ou *transcendant*; il faut raisonner *comme si* elles répondaient à une réalité [1]. Notre entendement conçoit le noumène, l'absolu; mais c'est là un concept limitatif et qui rabat les prétentions de la science, — positif seulement en ce qu'il stimule ses efforts. La raison spéculative a tout ce qu'il faut pour connaître scientifiquement, elle n'a rien pour dépasser la connaissance scientifique [2]. — Kant lui-même a nommé son idéalisme : critique, ou formel, ou transcendantal, et l'a opposé à celui de Descartes ou de Berkeley [3]. Il y a un idéalisme dogmatique pour qui tout est esprit, et il y a un idéalisme problématique pour qui rien n'existe sûrement que l'esprit. Tout, dit Kant, est connu comme pensée, mais tout n'est pas sujet ou moi; la pensée implique un sujet et un objet — un objet qui est la matière de la pensée et un sujet qui en est la forme : cet idéalisme naît en quelque sorte au point de contact du moi et du non-moi; il fonde une métaphysique de la science, mais non point une science de la métaphysique [4]. « La raison pure ne s'occupe

1. Par. 779.

2. Il est donc faux de dire que Kant conclut du phénomène au noumène en vertu du principe de causalité et par une contradiction. Il n'y a pas de voie pour sortir de l'expérience. Kant ne fait que des hypothèses : il peut nier certaines choses du noumène, il ne peut rien affirmer sur lui.

3. Voir *Critique*, 325, 589.

4. La psychologie, la cosmologie et la théologie rationnelles n'existent pour la raison spéculative que comme disciplines, censures, sciences négatives, en quelque sorte, et non comme *doctrines*. La première ne peut se constituer que par un paralogisme : il est impossible de faire usage en dehors de l'expérience, pour un moi absolu, des *catégories* par lesquelles le moi dans l'expérience ramène la diversité à l'unité. La deuxième vient échouer à quatre *antinomies* insolubles : fini ou infini, simple ou composé, causalité libre ou soumise à des lois, être nécessaire ou série de contingences : comment choisir entre les thèses de la raison et les antithèses de l'expérience, entre l'unité formelle et la diversité matérielle? Quant à la troisième, toutes les preuves de l'existence de Dieu se ramènent à trois : ces trois — ontologique, cosmologique (causalité), physico-théologique (finalité) —

que d'elle »[1], et avec ses plus hautes idées elle ne s'élève pas au-dessus d'elle-même. Mais seul le concept du monde est contradictoire : de celui de l'âme et de celui de Dieu rien n'empêche de passer à des êtres idéaux, à des réalités objectives et « hypostatiques », dont on ne peut dire ni qu'elles sont ni qu'elles ne sont point. Dieu est le fondement de la possibilité des choses, de la réduction de l'univers à l'*un* : c'est un « idéal sans défauts[2] », qui propose un but suprême à la connaissance humaine. Qu'on appelle cet idéal : Nature ou Dieu, cela importe peu d'ailleurs. Le premier terme est préférable même, en ce qu'il montre mieux que cet idéal n'a de valeur que pour perfectionner la science de la nature empirique[3].

La critique de la raison pure a condamné l'empirisme et établi que l'âme et Dieu sont des possibles : la critique de la raison pratique va établir la réalité de l'âme et de Dieu. Elle comprend une étude de la morale, de la volonté, — comme il y avait une étude de la connaissance et de la raison dans la première *Critique*[4], — et une étude des conséquences, des *postulats* transcendants de la morale, une *dialectique* positive, — comme la première *Critique* aboutissait à une *dialectique* négative.

Quelque admiration que Kant éprouvât pour Rousseau, il devait trouver que l'auteur d'*Émile* n'analysait pas suf-

se réduisent à une seule, l'*ontologique*. Or, l'existence ne se connaît que synthétiquement par expérience. Analytiquement, on ne connaît que la possibilité. On ne peut donc dans le concept de l'être nécessaire trouver analytiquement sa réalité.

1. Par. 823.

2. Par. 777.

3. Rien n'est plus intéressant et plus net dans la *Critique* que l'appendice à la dialectique transcendantale : de l'usage régulateur des idées de la raison pure, et du but dernier de la dial. nat. de la raison humaine (par. 778-841). Il se termine ainsi : « Comme l'apparence dialectique est illusoire et attrayante..., et qu'elle est et sera sans doute toujours naturelle, il était prudent de rédiger pour ainsi dire les actes de ce procès et de *les déposer dans les archives de la raison humaine*, afin d'éviter de semblables erreurs à l'avenir ».

4. *Analytique de la Raison pratique*; cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs* dont il faut se servir pour compléter l'*analytique*.

fisamment le principe que la conscience enveloppe. « Il y a une loi, disait Rousseau, écrite dans nos cœurs » ; mais il ne formulait point cette loi, et s'en remettait trop à l'inspiration individuelle, contingente, du sentiment. Kant a fait effort pour triompher de l'empirisme moral, pour s'élever jusqu'à la raison pure pratique et pour formuler sa loi *a priori*. Cette loi, si elle n'est pas empirique, n'est pas non plus supérieure à l'homme, dictée d'en haut : elle lui est intime, elle le constitue comme les lois et les idées de la raison spéculative. Kant accepte, il interroge la moralité populaire : dans toute saine intelligence, qui s'en tient au sens commun, est contenu le concept d'une volonté bonne en soi [1]. La volonté bonne, dit-il, est celle que le *devoir* détermine [2] : par le devoir elle tend à l'universel [3]. Elle obéit à la raison, qui, dans l'activité comme dans la connaissance, introduit un principe d'unité ; qui s'y réalise et devient son but, pour ainsi dire, à elle-même [4]. Dans son autonomie, la volonté prépare le *règne des fins* en unissant les hommes sous une législation commune : Agis de telle sorte que ta volonté puisse se considérer elle-même comme dictant par ses maximes des lois universelles, — telle est la formule dernière de la moralité.

Cette loi absolue, — que la volonté peut enfreindre, mais qu'elle reconnaît lors même qu'elle l'enfreint, qui la domine et qui l'oblige sans la contraindre, — cet *impératif catégorique* implique, pose en fait, postule [5] une liberté intelligible, une

1. Ce n'est pas le lieu d'insister sur ce qu'il y a de trop *formel*, de rigide dans la morale de Kant. On a fait voir l'influence sur Kant de Franz Albert Schultz, pasteur et directeur du collège de Kœnigsberg, qui contribua sans doute à lui faire suivre les cours des professeurs de l'Université les plus dévoués au piétisme.

2. Le devoir est indépendant du but où tend, de l'*objet* où s'applique la volonté. Selon son objet, en effet, la volonté ressent plaisir ou joie : mais le plaisir est *a posteriori*, individuel, variable ; la *doctrine du bonheur* n'est donc pas *doctrine morale*.

3. Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par la volonté en une loi universelle de la nature.

4. Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité (c'est-à-dire les êtres raisonnables), soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, jamais comme un moyen.

5. Kant sur ce point, comme sur d'autres, est un peu flottant.

réalité *nouménale*[1], un monde où règne la nécessité morale — différent du monde sensible où se développe dans l'espace et le temps la nécessité mécanique[2]. Ainsi est certaine, et non simplement possible, l'existence d'une cause inconditionnelle; dans le domaine pratique, nous pouvons affirmer le noumène : nous le connaissons d'une façon immanente, mais nous ne le *voyons* pas cependant[3]. — Ce n'est pas tout : Kant découvre que le souverain bien de la volonté, pour être parfait, doit concilier la sainteté avec le bonheur[4]. Or la sainteté ne peut se réaliser que par « un progrès à l'infini »; et le bonheur n'est pas en connexion nécessaire avec la moralité[5]. La loi morale postule par conséquent la persistance indéfinie de l'être raisonnable, — « ce qu'on appelle l'immortalité de l'âme », — et l'existence d'une cause de toute la nature, dont « la causalité est conforme à l'intention morale », et qui mettra d'accord les deux ordres. Un « royaume de Dieu », selon l'expression chrétienne, tendrait donc à se réaliser.

1. « La nature dans le sens le plus général est l'existence des choses sous des lois. La nature sensible d'êtres raisonnables en général est l'existence de ces êtres sous des lois empiriquement conditionnées, ce qui, pour la raison, est une *hétéronomie*. La nature supra-sensible de ces mêmes êtres est au contraire leur existence d'après des lois indépendantes de toute condition empirique, qui appartiennent par conséquent à l'autonomie de la raison pure. Et comme les lois d'après lesquelles l'existence des choses dépend de la connaissance sont des lois pratiques, la nature supra-sensible, en tant que nous pouvons nous en faire un concept, n'est qu'une *nature sous l'autonomie de la raison pure pratique....* La loi morale nous transporte, *d'une manière idéale*, dans une nature où la raison pure, si elle était accompagnée d'un pouvoir physique proportionné à elle-même, produirait le souverain bien... » *Analyt. de la Raison prat.*, chap. I, 1.

2. Sur le caractère intelligible et le caractère empirique, voir *Examen crit.* de l'*Analyt. de la Raison prat.*, trad. Picavet, p. 179. « S'il était possible pour nous d'avoir de la manière de penser d'un homme, telle qu'elle se montre par des actions internes, aussi bien qu'externes, une connaissance assez profonde pour que chacun de ses mobiles, même le moindre, fût connu en même temps que toutes les occasions extérieures qui agissent sur ces derniers, on pourrait calculer la condition future d'un homme avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de soleil, *et cependant soutenir en même temps que l'homme est libre.* »

3. Voir *ibid.*, p. 191.

4. En vertu d'un jugement synthétique *a priori.*

5. Il y a une antinomie de la raison pratique : bonheur et vertu sont nécessairement unis; il n'y a point connexion nécessaire entre le bonheur et la vertu.

En fait, même dans l'ordre spéculatif, la raison applique l'idée de fin. Dans l'œuvre de la connaissance, en poursuivant l'unité, elle en revient à supposer un enchaînement téléologique. La loi de continuité des êtres, « mise en circulation par Leibnitz, et si admirablement appuyée par Bonnet[1] », répond à un besoin de l'esprit et n'est qu'une hypothèse dans la science : or la science peu à peu confirme cette hypothèse. Il y a des sciences d'ailleurs où la téléologie s'impose. — Le mécanisme et la finalité constituent une antinomie : mais, en dehors du temps, la distinction de cause et effet et de moyen et fin ne peut plus rien signifier. La finalité naturelle relie, en quelque sorte, le monde sensible au monde intelligible. Si la morale postule une réalisation progressive du royaume de Dieu, la finalité qui apparaît dans la nature empirique justifie scientifiquement ce postulat d'une finalité transcendante. La volonté libre tend vers sa fin à travers la nature qui s'y adapte peu à peu[2].

En somme, avec Kant, la Pensée moderne fait une admirable tentative pour fonder la science et la morale, pour concilier la science et la morale, en dépassant l'expérience et le sentiment et en atteignant la raison. Voici que reparaît la raison suffisante de Leibnitz, et aussi les règnes de la nature et de la grâce. Mais, tandis que Leibnitz pensait connaître l'objet et le sujet en eux-mêmes et comme toucher leur unité, Kant ne sait rien de la réalité que par la *foi*. — Cette raison, qui est intermédiaire entre le phénomène et le noumène, en tant que spéculative, conçoit la possibilité du noumène ; en tant que pratique, affirme la réalité du noumène : mais elle n'en peut avoir l'intuition. Ainsi, — sans parler des compartiments de la raison spéculative, — il y a un dualisme dans la raison pure, — et aussi, il est vrai, une hiérarchie, puisque la raison pratique « prime » la raison spéculative, puisque le

1. *Crit. de la R. pure*, par. 811.
2. Voir *Crit. de la R. pure*, *dialectique transcendantale*, par. 828 sqq., et *Critique du Jugement*.

« je dois » a plus de portée que le « je suis ». — Il y a un dualisme dans les choses : car le monde phénoménal, ou la nature, est séparé par un abîme infranchissable du monde nouménal, et la raison, intermédiaire, rapproche celui-là de celui-ci et les relie, mais sans les unir. — Il y a un dualisme, enfin, dans le monde nouménal : la raison spéculative admet, par hypothèse, un Être suprême comme base de l'unité qui se trouve dans l'être dérivé et que poursuivent les raisons individuelles; la raison pratique affirme un Idéal du souverain bien comme fondement du souverain bien dérivé qui tend à être et que les volontés individuelles réalisent. — Mais quel est le rapport des raisons et des volontés avec l'Unité et avec l'Idéal, des âmes libres, immortelles, et de Dieu? Si Dieu est, comment n'est-il pas tout, et comment son règne n'arrive-t-il que peu à peu? Et qu'est-ce au juste que la nature, qui n'a point de réalité, mais où se perd et où se cherche l'unité?

Il faut d'ailleurs considérer que Kant n'a pas écrit son Système : à plus forte raison n'a-t-il pas réalisé toutes les virtualités de sa pensée. Il a fait la critique de l'esprit; il a montré l'origine de la connaissance dans la constitution de l'esprit. Mais il n'a pas relié les résultats de ses recherches partielles; et il ne faut pas dire qu'il s'est abstenu par prudence, mais bien qu'il en a été empêché par l'âge. A la fin de sa vie, il projetait un *Système de la philosophie transcendantale*, qui aurait eu trois parties et dans cet ordre : *Dieu*, l'*homme*, le *monde*[1]. Autre chose était l'*Organum* de la raison pure ou *Propédeutique*, et autre chose ce *Système de la raison pure* qu'il n'a pu que concevoir[2]. Peut-être aurait-il résolu certaines

1. *Du passage des principes métaphysiques de la science de la nature à la physique*, œuvre posthume.

2. « Ce n'est pas ici le lieu de montrer, dit Fichte dans une note de la *Doctrine de la science* (trad. Grimblot, p. 117), ce qui est du reste palpable, que Kant connaissait très bien ce qu'il s'abstenait de dire, ni de donner les motifs pour lesquels il ne pouvait ni ne voulait dire ce qu'il savait. Les principes exposés ici, et ceux qui seront présentés encore, se trouvent évidemment au fond des siens, comme peut s'en convaincre quiconque se fami-

difficultés, atténué des distinctions factices, comme celle des deux raisons. N'a-t-il pas trouvé légitime « l'espoir de pouvoir un jour pénétrer jusqu'à l'unité de la faculté tout entière de la raison pure (de la raison théorique aussi bien que de la raison pratique) et dériver toutes choses d'un seul principe; ce qui est l'inévitable besoin de la raison humaine, qui ne trouve une satisfaction complète que dans une unité complètement systématique de ses connaissances[1] »? — Telle que l'œuvre de Kant s'offre à nous, elle en dit trop ou trop peu sur le monde nouménal; elle subit malgré tout et manifestement l'influence de la tradition, en même temps que celle de Voltaire et de Rousseau. Mais, quoi que Kant eût pu faire pour y mettre plus de logique, il est hors de doute qu'il n'eût jamais comblé le vide entre le monde pensé et le monde réel. Il combattait le scepticisme absolu, en montrant la nécessité des lois que l'esprit constate parce qu'il les crée; mais il inaugurait un scepticisme nouveau, en déclarant que l'esprit est enfermé dans la pensée à laquelle il donne des lois.

En conséquence, un problème nouveau se trouvait posé : si la pensée est comme une prison, si les qualités primaires, et non plus seulement les qualités secondaires, sont subjectives, peut-on néanmoins, et quoi qu'en dise Kant, connaître la réalité; ou, au contraire, bien qu'une certaine connaissance soit possible, y a-t-il nécessairement un inconnaissable? — Kant eut, comme il était naturel, des adversaires qui lui opposaient leur dogmatisme, et il eut des disciples qui voulurent triompher de son scepticisme[2].

liarisera avec l'esprit de sa philosophie. Il a dit plusieurs fois qu'il ne voulait pas exposer dans ses critiques la science elle-même, mais qu'il n'en présentait que la propédeutique.... »

1. *Examen crit. de l'Analytique de la Raison pure pratique*, trad. Picavet, p. 164.

2. Sur Kant, voir, outre les ouvrages cités de Nolen et de Willm, l'article de M. Boutroux dans la *Grande Encyclopédie*, qui cite, résume et complète les travaux contemporains. Voir aussi, mais surtout sur l'influence de Kant, Fortlage, *Genetische Geschichte der Phil. seit Kant* (en partic., pp. 80-82). Je ne connais que par des analyses les études sur Kant de Vaihinger et d'Adickes.

Parmi les premiers[1], Jacobi, ennemi à la fois de Berkeley et de Hume et des matérialistes français, nourri de Rousseau, qu'il vénérait, et de Spinoza, qu'il combattit[2], soutint énergiquement la possibilité d'une connaissance absolue : dans le sentiment, — externe et interne, — dans la conscience morale et religieuse, il crut trouver immédiatement toutes les réponses à toutes les questions essentielles. Kant dans la raison individuelle ne pouvait atteindre l'absolu; et par la loi morale même, dérivée de la raison, il ne pouvait que le postuler. Jacobi rejette la raison, ou plutôt il condamne la raison spéculative pour s'adresser à la raison révélatrice. « La foi est la lumière primitive de la raison, le principe du vrai rationalisme. Sans elle toute science est creuse et vide. Nous ne voyons pas l'absolu, nous y croyons.... La vraie science est la conviction que nous ne savons rien : et l'on ne peut sortir de cette ignorance que par la foi dans la révélation dont la raison est dépositaire.... L'objet de mes recherches a été constamment la vérité native, qui est bien supérieure à la vérité scientifique[3]. » Il faut échapper au « fanatisme logique » et passer par delà le « miracle » pour atteindre le vrai. Mais si Jacobi s'opposait à Kant dans son rationalisme mystique, pour ainsi parler, il se rapprochait de lui par l'importance qu'il donnait à la conscience morale; et Kant lui-même l'a reconnu à la fin d'un écrit dirigé surtout contre Jacobi[4] : « A quoi bon nourrir la division entre deux partis qui sont au fond animés des mêmes intentions pratiques? Ils n'auraient qu'à s'entendre pour conclure ensemble une alliance

1. Entre autres : Platner, Mendelssohn, Nicolaï, représentants de la philosophie populaire; Garve, Tiedemann, éclectiques. Ernst Schulze représente, au contraire, un scepticisme plus complet que celui de Kant.

2. Dans ses *Lettres sur la Doctrine de Spinoza*, Jacobi soutient que tout système conséquent de philosophie mène au spinozisme, mais que le spinozisme est inacceptable et qu'il faut s'élever de là à la croyance. Voir Lévy-Bruhl, *la Phil. de Jacobi*, chap. VI.

3. Voir Willm, *op. cit.*, t. II, pp. 427-428, et Lévy-Bruhl, *op. cit.*, chap. III, IV, et *conclusion*.

4. *Du ton suffisant qu'on s'est arrogé récemment en philosophie.* Voir Willm, *op. cit.*, t. I, pp. 312-313.

durable. La déesse voilée, devant laquelle nous fléchissons les genoux avec un égal respect, c'est la loi morale en nous, dans son inviolable majesté; seulement, en l'écoutant, nous sommes dans le doute si elle procède de la seule raison de l'homme, ou si c'est la voix d'un autre être dont nous ne connaissons pas l'essence, mais qui parle à l'homme au fond de son cœur. Quelle que soit du reste l'origine de cette loi, elle est dans tous les cas également obligatoire. Mais il importe de la déterminer philosophiquement, afin d'empêcher qu'elle ait le sort des oracles et qu'elle ne reçoive les interprétations les plus diverses. »

Il peut être intéressant de voir se développer une philosophie du sentiment, et surtout du sentiment moral, qui avoue l'influence de Rousseau [1] et que Kant n'ose point condamner tout à fait. Mais il faut s'attacher à caractériser et à suivre ce dogmatisme que Kant a désavoué, et qui est né pourtant de la pensée même de Kant. — Le cartésianisme, en faisant de l'étendue quelque chose de réel, donné dans la pensée mais irréductible à la pensée, en venait nécessairement, pour rétablir un semblant d'unité, à supposer que l'étendue est une pensée de Dieu contemplée en Dieu par la pensée humaine, ou que l'étendue et la pensée sont deux attributs de la substance divine : il aboutissait à un panthéisme plus ou moins franchement dualiste. Or le moi et le non-moi de Kant, comment peuvent-ils s'accorder dans la pensée, comment l'un reçoit-il les lois de l'autre, sinon — ainsi qu'aux yeux de Kant lui-même c'était possible — parce qu'ils ont la même réalité pour fondement commun? Et, puisque le temps et l'espace sont des formes de pensée applicables aux seuls phénomènes, en dehors du monde phénoménal l'étendue et la pensée ne s'opposeront plus dès lors; mais, la contradiction de la nécessité et de la liberté, du déterminisme et de la finalité, du réel et de l'idéal s'évanouissant, il n'y aura plus

1. Jacobi connut aussi Pascal et Fénelon. Voir, sur ses relations avec les mystiques et sur ses lectures, Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 241.

que l'Un, l'Absolu. Le résultat principal de la philosophie de Kant, a dit Hegel, c'est d'avoir éveillé la conscience d'une « énergie interne absolue[1] ». Le problème philosophique consiste par suite à expliquer la production du moi et du non-moi, la dualité dérivée du phénomène, et non plus à les unir dans l'absolu par des hypothèses variées. — Sans doute, Leibnitz déjà avait nié la réalité de l'espace et du temps : mais, passant par degrés de l'extérieur à l'intime et de l'apparent au réel, lorsqu'il avait atteint l'essence de la monade dans la raison, il *concluait* des principes de la raison à Dieu, lien des monades et fondement des principes; et il était difficile de savoir si pour lui l'absolu était quelque chose d'autre qu'un rapport formel des monades — outre que ce rapport des monades fermées ne s'expliquait guère. Kant, lui, avait plusieurs fois supposé un entendement supérieur qui connaîtrait d'une façon intuitive et non discursive, pour qui connaître serait créer. Or, si la pensée, moi et non-moi, a pour support l'Être, dans sa plus haute connaissance elle atteindra l'absolu, elle sera cet entendement supérieur; et c'est ainsi que, posant de plus en plus résolument l'*intuition intellectuelle* comme un fait, les disciples de Kant, moins réservés que le maître, dérivent tout l'être et tout le savoir de l'absolu. Ils sont dans l'absolu, l'absolu est en eux. Convaincus de l'unité radicale du rationnel et du réel, ils en viennent à construire le monde; ils renouvellent le système de Spinoza, mais en le modifiant[2].

Pour Fichte, l'absolu c'est le Moi. Il a pris comme point de départ le *Je pense* de Kant, en lui donnant une valeur que la *Critique* ne lui attribuait point : avec ce jugement suprême, « qui doit accompagner tous les autres, en demeurant un et identique à travers la diversité des consciences individuelles, mais qui ne saurait être accompagné lui-même par aucun

1. *Logique*, par. LX, *remarque*, trad. Véra, t. I, p. 338.
2. Voir Delbos, *op. cit.*

autre », « la pure conscience de soi est clairement décrite dans sa vraie nature. On la retrouve la même dans toute conscience; aucune modification accidentelle de la conscience empirique ne saurait l'atteindre. En elle, le moi se détermine par lui-même et d'une manière absolue. Kant ne peut par cette pure aperception entendre la conscience de notre individualité, ni mêler la seconde avec la première, car la conscience de l'individualité est nécessairement accompagnée de la conscience d'un autre objet, d'un *tu*, et possible seulement sous cette condition [1]. » Le *je pense* de l'aperception pure devient donc le moi absolu de l'intuition intellectuelle. Il atteint une réalité substantielle comme le *cogito* de Descartes [2]. Mais la loi morale chez Kant, le *je dois*, tendait à ne faire qu'un avec le *je pense* : le moi absolu de Fichte sera le moi moral, la Liberté; et c'est dans la conscience de notre liberté que nous connaîtrons le moi absolu. Voilà le *cogito* de Descartes enrichi. — Fichte fait tomber le dualisme des deux raisons en même temps que celui du phénomène et du noumène; et c'est par la psychologie qu'il résout le problème. Mais cette psychologie, se transformant peu à peu, finira — d'une autre façon que celle de Descartes et pourtant comme celle de Descartes — par absorber le moi dans le Tout.

Il y a donc une science de la science qui remonte au principe de toute connaissance humaine. Ce principe, c'est l'activité du moi qui se pose. Le moi pose primitivement et absolument son propre être; il est agent et il est produit, et, en tant qu'agent, il est principe [3]. Or, pour se poser, le moi s'oppose un non-moi qui le limite. Le seul moyen de se réfléchir est de se déterminer : il produit donc « un déterminant ». Le monde sensible provient de ce dédoublement du moi absolu en sujet et objet : sans objet pas de sujet, mais sans sujet pas d'objet. Dans la connaissance, en

1. Deuxième *Introduction* à la *Doctrine de la science*.
2. *Doctrine de la science*, I, 10.
3. Fichte, en analysant la proposition A = A, qui pour Kant est purement formelle, en fait sortir la réalité du moi.

même temps que le moi prend conscience de lui-même, le non-moi apparaît selon des lois que l'activité libre lui impose en le créant : mais dans la raison pratique l'opposition s'évanouit tout à fait, et le moi absolu, l'activité libre, l'unité suprême du moi empirique et du non-moi apparaît intuitivement. « Kant, dans la *Critique de la Raison pure*, part du terrain de la réflexion sur lequel le temps, l'espace et une multitude de choses données à l'intuition (sensible) existent déjà dans le moi. Nous avons déduit ces choses *a priori*; elles existent actuellement dans le moi. Ainsi est signalé le caractère de la science de la connaissance à l'égard de la théorie, et *nous avons amené notre lecteur précisément au point où Kant le prend.* » C'est par cette « observation » que Fichte termine sa *Doctrine de la science* [1].

Mais le non-moi, le monde extérieur, se divise pour chaque moi en une multitude de moi qui s'opposent à lui, de telle sorte que chacun d'eux, dans leur action réciproque, non seulement sent la volonté libre à laquelle il participe, mais cherche, sous l'impulsion de la loi morale qui est l'expression de cette volonté libre, à en accomplir le vœu : ainsi l'effort de la moralité tend à parfaire l'entière liberté. La *Doctrine de la science* montrait comment le moi absolu se connaît, comment chaque moi découvre en lui l'Idéal; la *Doctrine du droit* enseigne comment l'Idée du moi absolu se réalise [2].

La philosophie de Fichte, sous cette première forme, est infiniment intéressante. Elle prétend corriger le dogmatisme et compléter le criticisme, concilier Kant et Spinoza. « On ne saurait expliquer d'une manière précise comment un penseur a jamais pu dépasser le moi, ou comment, après l'avoir franchi, il a pu se tenir quelque part avec sécurité, si l'on ne découvrait dans une donnée pratique l'explication com-

1. Traduction Grimblot.
2. « Ce n'est pas seulement pour me servir d'un vain spectacle, c'est pour me fournir des occasions d'agir et des moyens d'action qu'elle (la réalité extérieure) a été placée devant moi.... Le monde est pour moi l'objet du devoir, la sphère où s'accomplit le devoir. Il n'est rien autre, rien de plus pour moi ou pour tout être fini.... » *Destination de l'homme*, trad., p. 245.

plète de ce phénomène [1]. » Le moi se sent, en tant qu'il est pratique, dépendant d'un non-moi, et il sent que le non-moi doit s'unifier sous ses lois pratiques. L'unité la plus haute est donc une tendance, une nécessité de la conscience humaine; c'est « non quelque chose qui *est*, mais quelque chose qui *doit* et *ne peut être* produit par nous [2] ». Cette unité, qui est une fin du moi, le spinozisme la réalisait dans un Être extérieur au moi [3]. Or quelle justification Spinoza donne-t-il de la Substance? « Il dit : cela est ainsi, et il le dit parce qu'il est poussé à admettre une chose qui soit la plus absolue, une unité suprême. Mais puisque c'est là ce qu'il veut avoir, il aurait dû demeurer identiquement dans l'unité qui lui était donnée dans la conscience, et il ne lui eût pas été nécessaire d'inventer une unité plus élevée encore à laquelle rien ne le conduisait [4]. »

Et cependant Fichte, dans ses dernières œuvres, semble dépasser ce point de vue de l'Ordre moral, de l'Unité idéale et qui se fait. Au-dessus de la moralité qui ordonne le monde, il y a la Foi par laquelle l'individu accomplit pour sa part l'union définitive avec l'absolu [5]. Il faut s'arracher aux leurres et aux misères de la vie apparente; le monde extérieur n'est qu' « une sorte de rideau » : l'être, le connaître, le bonheur ne font qu'un dans la vraie vie, en Dieu. Ici Fichte s'inspire davantage de Spinoza. Mais qu'il n'y ait rien d'autre que l'esprit, ou, comme il le dit, que « la chose tout entière soit une pensée, pensée immense, magnifique, livrée à tous, sans que personne la réclame [6] »; que la nature soit un obstacle que l'esprit se crée pour en triompher et pour se mieux connaître dans la lutte; que la thèse et l'antithèse

1. *Doctrine de la science*, I, III, p. 37.
2. *Ibid.*, I, I, p. 13.
3. « Le criticisme est *immanent* parce qu'il pose tout dans le moi; le dogmatisme est *transcendant* parce qu'il va au delà du moi. » *Doctrine de la science*, I, III, p. 36.
4. *Doctrine de la science*, p. 37.
5. *Destination de l'homme*, IIIe partie, *la Croyance*; *Destination du savant*; *Methode pour arriver à la vie bienheureuse*.
6. *Destination de l'homme*, trad., p. 192.

préparent la synthèse; que le temps soit l'instrument, que l'histoire exprime le progrès de la Volonté : voilà qui n'est point spinoziste, à coup sûr. « A mon œil se dévoile la forme de l'univers transfiguré. La masse sans vie et pesante, qui remplit le vide de l'espace, a disparu; et à sa place roule ses ondes et mugit le fleuve éternel de la vie, de la force, de l'action, de la vie incréée, de ta vie, ô infini! Car toute vie est ta vie; et seul, l'œil religieux pénètre dans le royaume de ta beauté véritable; tout vit, tout a une âme, tout me regarde avec l'œil brillant de l'esprit et parle à mon cœur le langage de l'esprit.... Ta vie, autant qu'un être fini peut la saisir, n'est qu'un vouloir qui se développe et se manifeste absolument par lui même : cette vie, en prenant pour l'œil mortel les formes variées du monde sensible, coule à travers mon être pour se répandre ensuite dans l'infinité de la nature entière.... Dépouillé de ses enveloppes matérielles, l'univers brille à mes yeux complètement intellectualisé. Je le vois de plus marchant au perfectionnement en ligne droite à travers l'éternité[1]. » — Admirable enthousiasme, et vues neuves aussi. Tout l'Être est dans les individus; l'absolu n'est rien — pas plus que la nature — si on les supprime : l'absolu, c'est l'idéal qui tend à se réaliser en eux. Vues neuves, mais, à vrai dire, flottantes. Le moi absolu qui, au point de départ du système, semblait être l'idéal unique d'essence, la fin morale, qui dans chaque individu domine et dirige le moi empirique, n'est-il pas devenu un Idéal unique primitif, qui ne se divise que pour se connaître et pour se retrouver dans une unité consciente? — Et voici que renaît le dogmatisme : il va se préciser et s'enhardir.

1. La *Destination de l'homme*, trad. Barchou de Penhoen, pp. 357-360; cf. Nolen, *la Crit. de Kant et la métaph. de Leibnitz*, pp. 409-420. Voir p. 332 : « ... Nous vivons au sein de la volonté éternelle; nous sommes sous sa main. Il n'est au pouvoir de qui que ce soit de nous en arracher. Nous sommes immortels, parce qu'elle-même est immortelle. Volonté éternelle! Volonté sublime! tu n'as de noms dignes de toi dans aucun langage humain. Aucune intelligence ne saurait te concevoir dans ton immensité. Mais aucune barrière n'est entre nous, aucun abîme ne nous sépare. Ma voix va se perdre en toi, et la tienne ne cesse de résonner au fond de mon cœur. »

Avec Fichte, le XVIIIe siècle est dépassé déjà : pourtant la philosophie de Kant est loin d'avoir épuisé encore toute sa richesse. — Si, avant de la suivre au delà, on jette un coup d'œil sur le travail accompli en ce siècle par la Pensée collective, on constate, — d'abord que l'empirisme s'y est réfuté lui-même par l'absurde avec Hume; ensuite que, pour échapper au scepticisme, la philosophie a pris trois positions différentes : avec les Encyclopédistes, elle est revenue au matérialisme, mais elle n'a pu rester dans le matérialisme pur et elle y a mêlé des éléments subjectifs; elle a pénétré dans les profondeurs du moi, elle en a découvert les virtualités, elle s'y est le plus possible enfermée avec Reid, Condillac, Rousseau, Kant; mais le moi est une enceinte trop étroite et, par une tendance invincible, elle en est sortie : avec les idéalistes allemands surtout, d'après le moi elle se met à construire le monde.

Toute méthode d'exposition historique doit naître des faits mêmes qu'on expose. Il était possible jusqu'ici de distinguer trois pensées, dans une seule, qui, jusqu'à un certain point, suivaient leur cours isolément durant d'assez longues périodes. Si ces pensées unissaient leur effort, c'était beaucoup plutôt en se répondant l'une à l'autre, ou en se complétant l'une l'autre, qu'en développant ensemble, et chacune à sa façon, un fond commun d'idées. « Désormais, disait Mme de Staël au début du XIXe siècle, il faut avoir l'esprit européen. » Or, à mesure qu'on avance dans le siècle actuel, on voit davantage l'œuvre collective s'accomplir par des efforts simultanés. La collaboration est harmonie désormais plus encore que succession. L'unité de pensée devient plus manifeste, et cette pensée une se développe dans un rythme rapide, en phases distinctes.

DIX-NEUVIÈME SIÈCLE

PREMIÈRE PHASE

I

Sur la pente où Fichte l'a poussée, la philosophie allemande ne s'arrêtera plus avant d'avoir atteint les conséquences extrêmes du dogmatisme idéaliste. Dans cette méditation intrépide où s'enfonce l'élite de toute une race, où se complaît son génie, c'est Hegel qui ira jusqu'au bout. Schelling est intermédiaire entre Hegel et Fichte — à considérer du moins une partie de son œuvre : il n'y a guère de philosophes, en effet, dont la pensée ait plus que la sienne évolué, et il n'est ni possible ni nécessaire ici d'entrer dans le détail de ces transformations.

L'absolu, c'est le moi. Mais cet absolu, comment est-il *moi*, s'il n'y a de moi qu'avec la limite d'un non-moi[1]? Et comment encore perd-il son unité? Fichte n'a-t-il pas renoncé à s'expliquer sur le choc que reçoit le moi du non-moi, c'est-à-dire le moi de lui-même[2]? Schelling reprochait à Fichte avec raison, sinon avec clarté, d'avoir fait de l'absolu un « subjectif sujet-objet ». Il lui reprochait aussi, et Hegel avec lui, en expliquant le monde et l'histoire par la réalisation de l'ordre moral, d'avoir réduit à rien la nature et de n'avoir pas fait comprendre le divers, le particulier des choses. La nature, selon Fichte, « objet sans vérité, aussi contraire par essence à la beauté qu'à la raison, ne mérite que d'être anéantie[3] ». — L'univers ne peut pas être la création du moi empirique; mais il ne peut l'être non plus d'un moi absolu. Il faut donc qu'il y ait un absolu supérieur au moi comme

1. « Qu'étais-je, demandera-t-on, avant que je vinsse à avoir conscience de moi-même? La réponse est toute naturelle : je n'étais pas : car je n'étais pas moi. Le moi n'est qu'autant qu'il a conscience de lui-même. » *Doctrine de la science*, I, 7, *Éclaircissement*.

2. *Ibid.*, IIe partie, p. 152.

3. Hegel, *Journal critique*, cité par Nolen, *op. cit.*

au non-moi, un principe sujet-objet, qui ne soit ni le sujet ni l'objet. Schelling, en se détachant peu à peu de Kant et de Fichte, va réaliser ce spinozisme renouvelé où tendait Fichte lui-même. L'opposition cartésienne du sujet-raison et de l'objet-étendue s'était résolue dans l'unité supérieure de la substance; l'opposition kantienne du sujet-activité morale et de l'objet-obstacle à cette activité se résout ici dans l'unité supérieure de l'indifférence ou de l'identité absolue.

Sous l'influence de Gœthe, de Schiller, de Humboldt, de Bunsen, en même temps que par son propre penchant et par une nécessité logique, Schelling attribua donc à la nature, au beau, — c'est-à-dire à la *Critique du jugement*, — une importance nouvelle. La nature existe, et son existence est parallèle à la pensée. L'absolu se développe à la fois dans l'esprit et dans la nature, dans l'être et dans l'activité. En même temps que la pensée évolue, elle se réalise; en même temps que la réalité se déroule, elle se pense : l'idéal et le réel ne font qu'un par l'unité de loi qui les régit. Dans l'intuition intellectuelle, la pensée tout à la fois découvre l'unité et oppose le moi à l'unité. Dans la création artistique, l'unité de l'objet et du sujet s'accomplit véritablement. Le génie inspiré qui construit le monde reproduit avec conscience l'acte créateur de l'absolu. Le principe divin a communiqué aux êtres organiques « une partie de la musique céleste qui est dans tout l'univers », et il a enseigné aux plus élevés « à rentrer dans l'unité absolue en s'oubliant eux-mêmes dans leurs propres chants[1] ». « Le père céleste de toutes choses, des dieux et des hommes, vit dans une éternelle félicité en dehors de toute contradiction, et se renferme dans son inviolable unité comme dans un fort inaccessible[2].... Celui qui trouverait une expression pour désigner une activité aussi calme que le repos le plus profond, et pour marquer un repos aussi actif que l'activité la plus grande, définirait en quelque

1. *Bruno, ou du Principe divin et naturel des choses*, trad. Husson, p. 140.
2. *Ibid.*, p. 190.

sorte la nature de Dieu[1].... L'absolu se divise dans les conclusions de la raison secondaire, soumise à l'entendement, en trois choses, l'âme, le monde et Dieu, qui, tous trois, séparés l'un de l'autre, chacun à part, représentent pour l'entendement l'analyse la plus haute de ce qui, dans l'absolu, ne fait absolument qu'*Un*[2].... La plupart des philosophes qui nous ont précédés, et presque tous ceux qui usurpent maintenant ce titre, nous ont donné, au lieu de la raison, ce qui appartient encore à la sphère de l'entendement[3].... Les hommes ont appris à voir la nature en dehors de Dieu, et Dieu en dehors de la nature.... En ne faisant de la nature qu'un être purement passif, ils crurent avoir aussi le droit de ne voir en Dieu, après l'avoir élevé au-dessus de cette dernière, qu'un simple esprit, qu'une pure activité, comme si ces deux idées, esprit et matière, n'étaient point identiques nulle n'étant vraie sans l'autre[4].... Reconnaître immédiatement avec les yeux de l'âme cette unité sainte de Dieu et de la nature laquelle, sur cette terre, se révèle surtout dans l'adversité, c'est comme l'initiation à la félicité suprême qui ne se rencontre que dans l'Être infiniment parfait[5].... »

Si c'est là le spinozisme, c'est un spinozisme, du moins, où — comme une forme poétique s'est substituée à la géométrie — la pure nécessité, dans le fond, a fait place à la vie et à la finalité. Cette identité primitive et inconsciente de la nature et de l'esprit tend, par un progrès à l'infini, à se réaliser dans une unité consciente. Tandis que la Substance de Spinoza — le reste de ses attributs, infinis en nombre, demeurant inconnu — était Étendue et était Pensée, l'Absolu de Schelling n'est ni Nature ni Esprit, mais l'Unité d'où ils viennent, où ils vont et selon laquelle ils se meuvent.

1. *Bruno*, p. 197.
2. *Ibid.*, p. 187.
3. *Ibid.*, p. 188.
4. *Ibid.*, p. 200.
5. *Ibid.*, p. 204. Cf. *Destination de l'homme* (*la Croyance*), p. 332 de la trad.

Cet Absolu de Schelling, Hegel va en préciser la notion; et ce mouvement vers le Règne des fins, ou vers l'Ordre moral, ou vers l'Unité, cette idée d'une finalité universelle que Kant, Fichte, Shelling lui transmettaient, il va lui donner dans sa philosophie une importance, une richesse et une force de développement surprenantes. Il ne faut pas dire que le principe des choses est Indifférence; il vaut mieux sans doute le définir : *Identité*; mais il faut reconnaître en quoi consiste cette Identité, ce qui est commun à la Nature et à l'Esprit, — et c'est l'*Idée*. L'Idée, dit Hegel, est l'absolu. Mais l'Idée est activité; elle tend à une fin qui est d'être *pour soi*[1], c'est-à-dire de prendre conscience d'elle-même. L'absolu est l'Idée qui tend à se connaître, et l'on peut dire ainsi que l'absolu est principe, qu'il est devenir et qu'il est fin; ou plutôt, il est indivisiblement tout cela dans l'intuition où, en se connaissant, l'Idée connaît tous les moments de son activité.

Le dogmatisme oppose le fini et l'infini et veut connaître l'infini selon les déterminations abstraites et finies de l'entendement; la critique cherche si l'esprit peut atteindre l'infini, mais « c'est vouloir connaître avant de connaître, c'est ne pas vouloir entrer dans l'eau avant d'avoir appris à nager[2] ». Il faut « aller plus loin » que Kant, mais « en avant et non point en arrière[3] » : il faut pousser jusqu'à l'idéalisme absolu. « Cet idéalisme s'élève bien au-dessus de la réalité de la conscience ordinaire, mais son contenu, loin d'être le partage exclusif de la philosophie, est bien plutôt le fondement de toute conscience religieuse, en tant que celle-ci aussi considère l'ensemble des êtres, le monde existant en général comme engendré et gouverné par Dieu[4]. » Le doute de Descartes, la critique de Kant, Hegel veut et pense en tenir compte, précisément en faisant abstraction de tout ce qui

1. « L'idée se produit comme pensée identique avec elle-même, mais qui est en même temps comme activité qui s'oppose à elle-même pour être pour soi, et qui ne se sépare pas d'elle-même dans cette opposition. »

2. *Logique*, trad. Véra, p. 290; XLI, remarque.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 304; XLV, *Zusatz*.

n'est pas la pensée, pour « se mouvoir dans la pure pensée[1] ». Les preuves de l'existence de Dieu sont une description et une exposition imparfaites de l'élévation de l'esprit à Dieu[2]. Jacobi a raison d'en dénoncer l'imperfection; mais ce n'est point la croyance qui les dépasse et qui élève immédiatement l'esprit à Dieu, c'est la philosophie : c'est l'intuition intellectuelle, et non sensible[3]. Dans le moi, au point culminant de la conscience, l'universel s'apparaît à lui-même[4]. Le fini n'a pas de réalité; il ne fait qu'un avec l'infini[5], il n'a d'être que par son idéalité. « L'amour de la vérité et la foi en la puissance de l'esprit sont la première condition de la recherche philosophique. L'homme doit avoir le sentiment de sa dignité et s'estimer capable d'atteindre aux plus hautes vérités. On ne saurait rien penser de trop grand de la grandeur et de la puissance de l'esprit. L'essence cachée de l'univers n'a pas de force qui puisse résister à l'amour de la vérité[6]. »

Parmi les moments de l'Idée, il y en a trois principaux : elle se développe d'abord à l'état de notion abstraite — et c'est la Logique; puis elle s'extériorise et se réalise — et c'est la Nature; puis elle revient sur elle-même — et c'est l'Esprit. Pour Hegel, la Nature n'est donc plus une apparence, comme pour Fichte, ou une réalité parallèle à l'Esprit, comme pour Schelling; elle est un acheminement vers l'Esprit, et l'Esprit c'est la Logique s'apercevant réalisée. Mais, dans chacun de ces moments, Hegel distingue deux séries de degrés dont chacune, comme l'évolution entière, — Idée, Nature, Esprit, —

1. *Logique*, p. 367; LXXVIII, remarque.
2. *Ibid.*, p. 317; L, remarque.
3. Quoique Hegel ait opposé la pensée à la croyance, il n'a pas tout tiré de la pensée pure. D'une part, son point de départ est plus sentimental qu'on ne le croit d'ordinaire; d'autre part, ses données, l'être dont il parle, sont plus concrets qu'on ne le dit en général. Sa philosophie est un approfondissement du réel. Voir *Revue de mét. et de morale*, art. de Mac Taggart (1re année, no 6) et de Noël (2e et 3e années), et *Grande Encyclopédie*, art. *Hegel*, par Lucien Herr.
4. Voir *Logique*, pp. 235 sqq.; XXIV, *Zusatz* 1.
5. *Ibid.*, p. 428; XCV, remarque 1.
6. Discours de Hegel à l'ouverture de son cours à Berlin: *Logique*, p. 150. « Spinoza avait sublimé l'humain en Dieu; Hegel confie à l'homme le rôle de constituer Dieu avec l'humain même. » Voir Delbos et Blondel, *ops. cits.*

se décompose en trois termes : thèse, antithèse, synthèse. C'est de la *Critique de la Raison pure*, de la théorie des catégories, à travers certaines indications de Schelling et surtout de Fichte, que procède la méthode de Hegel. Méthode et philosophie, philosophie et réalité ici ne font qu'un : la logique est en même temps ontologie [1], et le même développement de l'Idée, — la dialectique, — qui la constitue, se répète sous forme concrète dans la Nature et sous forme consciente dans l'Esprit.

Il est inutile de parcourir toutes les séries qu'enferment les doctrines de l'Être [2], de l'Essence et de la Notion dans la Logique, les ordres mécanique, chimique et organique dans la Philosophie de la Nature, et enfin, dans la Philosophie de l'Esprit, l'évolution de l'Esprit subjectif, — ou de l'Individu — de l'Esprit objectif, — ou de l'État, — et de l'Esprit absolu — c'est-à-dire de l'art, de la religion et de la philosophie elle-même; mais il faut insister sur ce fait qu'avec Hegel l'histoire tout à la fois prend un sens défini et acquiert une portée universelle : tout est histoire, et toute l'histoire tend à la philosophie, et toute la philosophie enfin tend au système de Hegel, qui est « l'Idée de l'Idée ». « Dans la forme spéciale de l'histoire extérieure de la pensée, l'origine et le développement de la philosophie se trouvent représentés comme une simple histoire de cette science, et, par suite, les degrés de développement de l'idée y apparaissent comme une série d'événements qui se succèdent accidentellement, ou comme des principes absolument différents qui se réalisent dans les divers systèmes. Et cependant celui qui travaille à cette œuvre est, depuis l'origine des temps, le même esprit vivant dont l'activité consiste à se donner la conscience de lui-même et de son essence, et qui, en se prenant ainsi lui-même pour objet, s'élève à son plus haut degré d'existence. L'histoire de la philosophie nous montre, d'une part, dans les divers sys-

1. Elle est « l'esprit vivifiant de toute connaissance ». *Logique*, p. 240.

2. La première triade est celle de l'*être*, du *non-être* et du *devenir*, le *devenir* étant l'unité de l'*être* qui, sous sa forme la plus abstraite, appelle la négation, et du *non-être*. Devenir, c'est être et n'être pas.

tèmes, une seule et même philosophie qui a parcouru différents degrés, et, d'autre part, que les principes particuliers de chaque système ne sont que des parties d'un seul et même tout. La dernière philosophie dans l'ordre du temps est le résultat de toutes les philosophies précédentes, et doit, par conséquent, en contenir les principes... [1]. » Ainsi la philosophie suprême absorbe tout le travail philosophique, et son contenu est la réalité même. Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel [2].

Avec cette conception, de Kant à Hegel toujours plus nette, d'un Absolu idéal qui meut l'univers pour se réaliser, — en sorte que l'histoire proprement dite, celle des hommes, est régie par des lois internes, et que les individus concourent à une fin qu'ils ignorent ou que longtemps du moins ils ont ignorée, — une difficulté disparaissait, que la philosophie française avait été impuissante à résoudre : tout comme le monde moral était relié à la nature, l'individu se trouvait relié à la société. L'Idéal est l'unité suprême où s'évanouissent les oppositions apparentes de substance. Aussi, tandis que pour Rousseau la société — et même la famille — est plus ou moins fondée sur des « conventions », si bien que le législateur, « celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple, doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, *qui par lui-même est un tout parfait et solitaire*, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être, d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer, de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons reçue de la nature [3] », pour Fichte, par exemple, l'homme, tout au contraire, « est *destiné* à vivre en société, il *doit* vivre ainsi; il n'est pas un

1. *Logique*, pp. 199-200; XIII. Cf. Préface : « L'histoire de la philosophie est l'histoire des découvertes de la pensée, touchant l'absolu, qui est son objet », p. 162. Cf. *Histoire de la Philosophie*.
2. Préface de la *Philosophie du Droit* et remarque au par. VI de la *Logique*.
3. *Contrat social*, liv. II, chap. VII.

homme complet et il est en contradiction avec lui-même s'il vit isolé... ». « Je suis, dit-il, un anneau nécessaire de la grande chaîne qui s'étend du moment que le premier homme eut conscience de son existence, jusque dans l'éternité [1]. » L'humanité, selon les philosophes allemands, et dans l'humanité, déclarèrent-ils, — surtout lorsque se développa en Allemagne le sentiment national, — les diverses sociétés, sont quelque chose d'organique et qui a sa vie propre, supérieure à celle des individus. Déjà pour Herder, — qui, dans cet ordre d'idées, est un précurseur, — l'humanité, en même temps que la cause finale du monde, était sa fin à elle-même : c'est-à-dire que ce qu'il y a de plus humain en elle doit se développer par degrés. » La fleur de l'humanité, captive encore dans le germe, s'épanouira un jour sous la vraie forme de l'homme semblable à Dieu, dans un état dont aucun esprit terrestre ne peut imaginer la grandeur et la majesté... [2]. » — Quelque nom que prenne cette fin [3] où, par l'humanité, tend l'univers dans un progrès à l'infini, peu à peu une philosophie de l'histoire se constitue alors en Allemagne : on s'attache à établir dans l'évolution humaine la

1. *Destination du savant et de l'homme de lettres*, trad. Nicolas, 2e leçon, p. 32, et 3e leçon, p. 60. — Dans la 5e leçon, Fichte critique « l'opinion de Rousseau concernant l'influence des arts et des sciences sur le bien de l'humanité »; il voit que Rousseau voulait « faire avancer » l'humanité : seulement, dit-il, avancer, pour Rousseau, c'était « revenir en arrière ». Fichte est ici trop affirmatif; mais ce qui est incontestable, c'est que l'idéal de Rousseau n'implique pas un progres de la « culture » par lequel l'humanité se développerait graduellement; il est, pour ainsi dire, quelque chose d'immédiat en chaque individu sain. Rousseau, dans son indignation contre les vices que la société a fait naître, ne voit pas toujours assez que le bien est réalisable par la société seulement et par les progrès de la raison. Pour le critiquer librement, Fichte n'en admire pas moins Rousseau : « Paix à ses cendres et bénédiction à sa mémoire.... Il a fait son œuvre; il a enflammé beaucoup d'âmes... » p. 102.

2. *Idées sur la phil. de l'hist. de l'humanité*, V, v, trad. Quinet. Cf. Kant, *Idée d'une histoire universelle envisagée à un point de vue cosmopolite*; Fichte, *Caractéristiques du temps présent*; Schelling, *Idéalisme transcendantal* et *Sur la méthode des études académiques*.... Voir Flint, *Philosophie de l'histoire en Allemagne*.

3. L'*Unité*, tel est, en somme, le but dont l'homme ne peut que s' « approcher à l'infini », s'il ne doit pas devenir Dieu. Seul Hegel semble dire quelquefois que l'Idéal est réalisable, bien plus, qu'il est réalisé par sa philosophie, par l'Idéalisme absolu.

succession des périodes, le rôle des différents peuples, la valeur des produits divers de l'activité sociale. Hegel couronne cette tentative d'où les sciences historiques allaient sortir : pour remplir les cadres immenses de la philosophie de l'histoire, la recherche historique dut s'élargir singulièrement et prit une importance nouvelle.

Quels sont en somme les résultats de ce puissant effort du génie allemand? — Le spinozisme a reparu transformé. Il n'y a pas deux réalités : le fini n'existe que dans le divin, le multiple que dans l'Un. Mais le divin, l'Un, est Pensée; et il est Pensée active; le développement de la Pensée, c'est le monde, — et que la Pensée se pense dans le monde, telle est la fin de son activité. Le moi rationnel de Descartes et le moi moral de Rousseau se rejoignent dans la raison théorique et pratique de Kant : dans le dogmatisme post-kantien, la Pensée absolue est active avant tout, et c'est en se mouvant qu'elle devient théorique : la logique naît d'un mouvement vers une fin. La Substance de Spinoza se développait par une pure nécessité : la Pensée tend à une fin. L'Étendue était un des attributs nécessaires de la Substance : la Nature est l'instrument par lequel se réalise la Pensée.

Et quelles sont les faiblesses de cet idéalisme absolu? — Outre que la résolution de l'Un en multiple reste impossible à comprendre, le dualisme de la Nature et de l'Esprit n'est pas vaincu, malgré tout. Montrer — comme Schelling — dans la Nature une pensée morte, figée, ou — comme Hegel — l'Idée qui s'extériorise, c'est faire comprendre qu'il y ait de l'intelligible en elle; mais ce n'est expliquer que d'une façon verbale l'apparition de quelque chose qui n'est point l'Idée. Le concept d'activité, de finalité, est entré dans cet idéalisme; mais, introduit par l'intermédiaire abstrait de la raison pratique, il reste abstrait, extérieur, en quelque sorte, à la nature qu'il doit faire apparaître, et, dans l'Idée pure, incompréhensible.

Aussi, après la période spinoziste, en quelque sorte, du

kantisme, viendra une période leibnitienne : sous une forme nouvelle, la théorie des monades — qui explique le multiple en le supposant primitif — reparaîtra avec Herbart; sous une forme nouvelle, le dynamisme — qui unifie le sujet et l'objet en un principe qui n'est ni idée ni matière — reparaîtra avec Schopenhauer [1]. Mais par la date d'une partie de leurs œuvres, surtout par l'époque où s'exerce leur influence et par la nature même de cette influence, ils appartiennent au second tiers, à la deuxième phase du siècle.

II

Pendant que la réaction — toujours plus hardie — contre l'empirisme absolu aboutissait en Allemagne à ce dogmatisme absolu, dans le pays même de Hume la réaction contre l'empirisme — toujours plus timide — aboutissait à des conséquences bien différentes : quand les Allemands s'éloignaient par degrés de Kant [2], les Écossais venaient à lui peu à peu.

Reid et Kant avaient eu la même pensée [3] : résister au scepticisme de Hume. Mais, tandis que Kant transformait le scepticisme plutôt qu'il n'y échappait, en enfermant l'homme dans la subjectivité des principes mêmes *a priori*, Reid admettait que l'homme possède un savoir immédiat. Kant continuait à considérer l'esprit du dehors, en quelque sorte, comme

1. La préface de la 1re édit. du *Monde comme Volonté et comme Représentation* est d'août 1818; celle de la 2e, de février 1844; celle de la 3e, de septembre 1859 : alors seulement il dit : « J'ai la satisfaction de voir qu'au moment où finit ma carrière, mon action commence ». — La dernière philosophie de Schelling est la transition entre Hegel et Schopenhauer, comme entre Fichte et Hegel celle dont je viens de parler.

2. Pourtant certains disciples de Kant se rapprochaient de la philosophie écossaise : Krug, Fries....

3. « Il y a une grande analogie entre les philosophies de Reid et de Kant nous remarquerons en passant que Kant était d'origine écossaise). Toutes les deux naquirent d'une réaction contre le scepticisme de Hume; toutes les deux niaient également le sensualisme de Locke; toutes les deux plaidaient avec le même zèle en faveur de la dignité morale de l'humanité, et toutes les deux essayèrent de limiter et de définir la sphère légitime de l'activité intellectuelle. » Hamilton, cité par Cazelles dans la trad. de la *Philosophie de Hamilton* de Stuart Mill (*Introd.*, p. XIV).

objet extérieur; Reid appliquait l'observation baconienne à des faits internes. Kant établissait une classification parmi des données abstraites; Reid étudiait par la réflexion une réalité dont il décrivait les facultés concrètes. A vrai dire, en un sens Reid renonce à philosopher, puisqu'il accepte, sans contrôle et pêle-mêle, tout ce que le sens commun peut lui offrir : son originalité était précisément de proclamer qu'il est absurde, qu'il est anti-philosophique de croire que « le fond de notre nature est le mensonge [1] », de commencer par où Hume avait fini lorsque celui-ci reconnaissait « la puissante influence de l'instinct naturel »; et son mérite était de donner à la psychologie réflexive des analyses abondantes et fines — mais en multipliant les facultés et en découpant, pour ainsi dire, l'esprit par tranches séparées.

Les successeurs de Reid, Oswald, Beattie, Dugald Stewart, continuent à décrire et continuent à morceler l'esprit : à l'exemple de Reid, ils font de la conscience une faculté distincte; ils étudient l'association des idées et lui prêtent un rôle important, mais non exclusif, dans le fonctionnement de l'esprit; de plus en plus ils se cantonnent dans la psychologie, et ils ne veulent point dépasser le résultat de leurs prudentes analyses; ils se contentent, pour le reste, plus superficiellement encore que Reid, des principes du sens commun. « Recueillir les phénomènes épars que cet univers nous présente et les rapporter à leurs lois générales, tel est l'objet suprême de la philosophie.... Les anciens considéraient la philosophie comme la science des *causes*, et cette fausse idée les conduisit à une foule de spéculations qui dépassent tout à fait la compétence des facultés humaines [2]. » Cependant, si le sens commun a une importance capitale, la pensée des philosophes ne peut être sans valeur : il est bon de la recueillir et d'en tenir compte. Reid avait dit déjà : « Considérée comme

1. Expression de Hamilton, Cazelles, *ibid.*, *Introd.*, p. XIX.
2. Dugald Stewart, *Esquisses de philosophie morale*, Introd.: voir Naville, Introd. aux œuvres de Maine de Biran, p. CX.

une carte des opérations intellectuelles des hommes de génie, l'histoire de la philosophie sera toujours intéressante; on y trouve sur l'entendement humain des révélations qu'on chercherait vainement ailleurs [1] ». Le scepticisme même, qu'il combat, lui semble utile et instructif : « Je me figure les sceptiques comme des hommes occupés à examiner l'édifice des connaissances humaines et à faire des trous dans les endroits faibles et vicieux. Cependant on répare la brèche, et l'édifice entier en acquiert beaucoup plus de solidité qu'auparavant [2]. » Dugald Stewart recueille, précise, développe ces idées, et il écrit les *Considérations générales sur les progrès de la métaphysique, de la morale et de la politique, depuis la renaissance des lettres jusqu'à nos jours* [3], ouvrage superficiel, mais tentative intéressante.

III

En France, le siècle s'ouvre sur une philosophie bien différente et de l'idéalisme allemand et de la psychologie écossaise, mais qui ne devait pas tarder à se transformer et qui devait finir par se rapprocher, par s'inspirer de l'une et de l'autre.

En général, on l'a vu, le XVIII[e] siècle français avait négligé cette idée cartésienne, — reprise par Locke, Hume, Kant, — qu'il y a une recherche antérieure à la science, et qu'il faut avant toute chose savoir ce que l'on peut savoir. Et ainsi, au lieu que l'étude de l'esprit fût une « propédeutique », comme dit Kant, elle devenait à elle-même sa fin, ou plutôt elle servait à compléter l'étude générale des phénomènes et de leurs lois. Cette unité de la science favo-

1. *VI[e] Essai*, chap. VIII. — Voir Cousin, *Phil. écossaise*, p. 319; cf. p. 320, un passage cité où Reid rappelle des idées, plus profondes, d'Adam Smith sur ce point.
2. Voir Cousin, *ibid.*, p. 320.
3. Introduction au Supplément de l'*Encyclopédie Britannique*; trad. par Buchon.

risait, en somme, l'hypothèse d'un fond commun pour tous les phénomènes et, par conséquent, un retour au dogmatisme. Sans chercher le fondement de la science, on croyait invinciblement à sa réalité. En suivant le programme de Bacon, c'est vers Hobbes, — souvent cité, — et non vers Hume, — assez peu connu, — que tendait la pensée française. Sans doute, Condillac se proposait, lui, de résoudre le problème de la connaissance ; sans doute, il inclinait vers l'idéalisme : mais s'il eut du mérite et s'il exerça une influence, cest surtout par l'analyse qu'il fit — et où il se complut — de l'esprit.

Il y eut donc, au début du siècle, une école qui se rattachait à Bacon et à Locke, plus directement aux philosophes français de l'époque précédente dont elle prolongeait les préoccupations à la fois scientifiques et sociales, plus spécialement à Condillac et à Condorcet[1]. De Condillac, c'est la méthode et non les idées qu'elle adopta, comme l'a très nettement déclaré un de ses principaux représentants : « Quand les Allemands disent que nous sommes disciples de Condillac, comme ils sont kantiens ou leibnitziens, ils oublient que Condillac n'a ni dogmatisé, ni créé un système, ni résolu aucune des questions de psychologie, de cosmologie et de théologie dont les Allemands composent la métaphysique; qu'il n'y a peut-être pas un seul de ceux qui, comme lui, se bornent à étudier nos idées et leurs signes, à en chercher les propriétés, à en tirer quelques conséquences, qui adopte ses principes de grammaire, qui soit pleinement satisfait de son analyse des facultés intellectuelles ou de ses théories sur le raisonnement. *On ne tient pas compte de ses décisions, mais de sa méthode*[2]. » C'est l'auteur de ce passage,

1. « Avant Condillac, nous n'avions guère sur les opérations de l'esprit humain que des observations éparses plus ou moins fautives. Le premier, il les a réunies et en a fait un corps de doctrine; ainsi ce n'est que depuis lui que l'idéologie est vraiment une science. » Destutt de Tracy, *Idéologie*, p. 175.

2. « Cette méthode conduit d'un pas lent mais sûr, dans toutes les parties des connaissances humaines, ceux qui observent scrupuleusement les faits,

Destutt de Tracy, qui a consacré le nom d'*idéologie* pour désigner l'étude de l'esprit, telle que l'entendait l'école à laquelle il appartient. Le mot *métaphysique* désigne selon lui une science qui traite de la *nature* des êtres, des esprits et des différents ordres d'intelligence, de l'origine des choses et de leur cause première; le mot *psychologie*, auquel avait songé Condillac, veut dire science de l'*âme* et implique une connaissance de cet être : le mot *idéologie* lui paraissait très sage pour signifier la science qui naît de l'analyse des sensations et des idées[1]. L'idéologie est un des chapitres de la science générale; elle est « une portion et une dépendance de la physique humaine », ce sont les termes de Destutt de Tracy dans la dédicace de son *Traité d'idéologie* à Cabanis[2]; et il ne faisait que reprendre la pensée de Cabanis lui-même.

Pour les idéologues, la science de l'esprit naît donc, comme toute autre science, de l'étude pure et simple des phénomènes; elle n'atteint point de substance ni de cause réelle : « Nous n'avons d'idée des objets que par les phénomènes observables qu'ils nous présentent : leur nature ou leur essence ne peut être pour nous que l'ensemble de ces phénomènes. Nous n'expliquons ces phénomènes qu'en les rattachant à d'autres déjà connus auxquels ils ressemblent ou succèdent.... Les faits généraux *sont parce qu'ils sont* : on ne peut expliquer l'attraction, dans la physique des masses; on ne doit pas plus vouloir expliquer la sensibilité, le fait général de la nature vivante, dans la phy-

qui n'en tirent qu'avec pleine assurance des conséquences, qui ne donnent jamais à de simples suppositions la consistance des faits, qui ne lient entre elles que les vérités qui s'enchaînent tout naturellement et sans lacune, qui avouent leur ignorance et la préfèrent à toute assertion qui n'est que vraisemblable. » Destutt de Tracy, *De la mét. de Kant*; voir Picavet, *les Idéologues*, p. 348.

1. Picavet, *ibid.*, pp. 312-313.

2. Cf. ce passage : « Je n'avais jamais lu que l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (de Condillac).... Je lus, dans les prisons des Carmes, tous ses ouvrages qui me firent remonter à Locke : leur ensemble m'ouvrit les yeux, leur rapprochement me montra ce que je cherchais. C'était la *science de la pensée.* » Picavet, *ibid.*, p. 303; cf. aussi, p. 370, le début de la *Logique* de Tracy.

sique vivante et dans la philosophie rationnelle.... » Ainsi s'exprimait Cabanis dans les *Rapports du physique et du moral* [1], et Destutt de Tracy déclare que le *moi* « est une idée abstraite de la totalité des parties sentantes qui forment un ensemble, il en est la résultante.... L'idée du moi est composée de parties réunies pour sentir, comme l'idée du bal de personnes réunies pour danser; dans les deux cas, toutes les parties peuvent avoir été renouvelées successivement, leur action peut avoir été plusieurs fois troublée, suspendue, interrompue, c'est toujours le même bal et le même moi si le système n'a pas été dissous [2]. » Au milieu d'un mouvement scientifique assez considérable [3], les idéologues s'attachent à étudier les manifestations de la sensibilité [4]; et, comme ils voient dans la sensibilité le fond commun de l'existence et de la pensée, ils se trouvent, en quelque sorte, placés à l'intersection de l'objet — conçu comme corps — et du sujet; ils développent, ils corrigent Locke et Condillac; ils découvrent ou ils font éclater les rapports du physique et du moral; en étudiant les sensations internes [5] et la motilité [6], ils attirent l'attention sur les confins où s'évanouissent en quelque sorte

1. Picavet, *ibid.*, pp. 236-237.
2. Picavet, *ibid.*, p. 312.
3. Dans ce qu'il appelle la 2[e] génération d'idéologues, — la 1[re] comprend les précurseurs. — M. Picavet range entre autres, avec Cabanis et Tracy, Daunou, Andrieux, B. Constant, J. B. Say, Brillat-Savarin; Lacroix, Biot, Lancelin; Sue, Alibert, Richerand, Flourens; Bichat, Lamarck; Bory de Saint-Vincent, Draparnaud, Broussais; Burdin, Saint-Simon, Fourier; Droz, Thurot; Villemain, Lerminier, Senancourt, B. Desmoulins, Fabre, Fauriel; Aug. Thierry, V. Jacquemont; H. Beyle, Sainte-Beuve.... Cela revient à dire qu'à côté de ceux qui l'appliquent à l'étude de l'esprit, — les idéologues proprement dits, — nombreux sont ceux qui, dans tout le domaine scientifique, — sciences naturelles, morales, historiques, — pratiquent strictement la méthode expérimentale.
4. « *Sentir* est pour nous la même chose qu'*exister*; car notre existence consiste à la sentir, et nos perceptions ne sont jamais que des manières d'*être* ou d'*exister*. Quelque chose que l'on sente, on ne sent jamais que *son être d'une manière ou d'une autre*.... Sentir est aussi la même chose que penser. Quand on donne à ces deux mots la signification la plus étendue qu'ils puissent recevoir, ils sont nécessairement et exactement synonymes; car tous deux ils comprennent généralement toutes nos conceptions quelconques. » *Logique* de Destutt de Tracy, chap. II.
5. Cabanis.
6. Destutt de Tracy.

les distinctions d'esprit et de corps. — En même temps que l'homme physique, l'homme social les intéresse : l'intelligence et le bien-être croissant à la fois, la société ne peut manquer d'atteindre une organisation toujours plus parfaite. Toutes les sciences et tous les arts ne forment-ils pas « un ensemble, un tout indivisible, ou comme les rameaux d'un même tronc, unis par une origine commune, plus étroitement unis encore par le fruit qu'ils sont tous également destinés à produire, le perfectionnement et le bonheur de l'homme[1] »?

Malgré leur méthode inductive, ils ont, comme leurs prédécesseurs du XVIIIe siècle, une ferme confiance dans la solidité des lois, et même, en compatriotes de Descartes, dans la valeur du raisonnement[2]. Ils ne connaissent pas la substance, mais ils croient à une unité de substance; ils ne savent point ce qu'est l'être en tant qu'être, mais ils sont persuadés qu'il y a une unité des choses qui fonde la science et la raison. « L'inscription de l'un des temples anciens faisait parler d'une manière vraiment grande et philosophique la *cause première de l'univers* : *Je suis ce qui est, ce qui a été et ce qui sera, et nul n'a connu ma nature*. Une autre inscription disait : *Connais-toi toi-même*. La première est l'aveu d'une ignorance inévitable; la seconde est l'indication formelle et précise du but que doivent se tracer la philosophie rationnelle et la philosophie morale[3]. » — Mais comment n'être point porté, s'il y a une unité de tout ce qui est, à la concevoir d'après ce qui est le fond même du moi, d'après cette propriété qui constitue comme le trait d'union du physique et du moral, — la sensibilité? — De là des tendances dogmatiques : tantôt un matérialisme en quelque sorte vitaliste, tantôt une sorte de monisme ou de panthéisme qui éclate par exemple dans la *Lettre sur les causes premières* de Cabanis[4].

1. Cabanis, t. III, p. 35.
2. Picavet, *op. cit.*, pp. 316, 339-340.
3. Cabanis, *Rapports...*; Picavet, *op. cit.*, pp. 236-237.
4. Pour Destutt de Tracy, voir Picavet, *op. cit.*, p. 393.

Broussais, qui se rattache à la même école, et qui vit dans une propriété plus exclusivement physiologique que la sensibilité, dans l'*irritabilité*, l'origine de toutes les manifestations non seulement de la vie, mais de la pensée, inclinait, lui, au matérialisme. Pourtant son principal ouvrage — *De l'irritation et de la folie* (1828) — était destiné à combattre les velléités de dogmatisme : « Introduits dans le sentier de l'observation par les idées de Descartes sur la méthode et par les conseils de Bacon, éclairés sur la nature de l'instrument qui sert pour cet objet par les travaux de Locke et de Condillac, les Français procédaient à l'agrandissement de toutes les connaissances..., physique, chimie, histoire naturelle..., le tour de la médecine était arrivé avec Haller, Chaussier, Pinel, Bichat. Nous observions tous de concert, nous profitions des avis de Condillac pour perfectionner notre langage scientifique » ; grâce surtout à Destutt de Tracy et à Cabanis, « la physiologie et la médecine dictaient des lois à l'idéologie et semblaient éloigner pour jamais la possibilité de l'invasion de notre science par les systèmes éphémères des écoles philosophiques[1] » : c'est alors précisément, dit Broussais, que l'Allemagne et l'Écosse infiltrèrent dans notre pensée leurs systèmes pour la corrompre.

A la vérité, spontanément, dans l'idéologie même une orientation nouvelle s'était produite. — Destutt de Tracy, en s'attachant à l'étude de la motilité, avait critiqué Condillac et attribué l'origine de notre connaissance du monde extérieur aux faits corrélatifs d'une action voulue et sentie et d'une résistance éprouvée[2] : mais, pour lui, c'est en vertu d'une illusion que « l'homme se croit plus essentiellement actif dans le vouloir que dans toute autre modification de

1. Voir Picavet, *op. cit.*, pp. 450-451, Ferraz, *Histoire de la philosophie en France au XIXe siècle, Socialisme, Naturalisme et Positivisme*. p. 281.

2. « La faculté de faire du mouvement et d'en avoir la conscience nous apprend, seule, qu'il existe ce que nous appelons des corps, et elle nous l'apprend par la résistance que ces corps opposent à nos mouvements.... La motilité est donc le seul lien entre notre *moi* et l'univers sensible. » *Mémoire sur la faculté de penser*, p. 302.

son être[1] ». — Laromiguière et de Gérando, dès le début du siècle, sans rompre avec Condillac et sa méthode d'analyse, et tout en continuant à voir dans la sensation la condition première de l'activité de l'esprit, distinguent de l'état passif, — où les modifications sont subies, — l'état actif — où les modifications sont aperçues. De Gérando, en outre, a eu, en écrivant son *Histoire comparée des systèmes philosophiques*[2], un très grand et double mérite : il a contribué, pour une large part, à faire connaître des philosophes anciens et modernes que les successeurs de Condillac ou ignoraient ou jugeaient à la légère — en particulier Kant et son école[3]; et il a cherché à classer et à concilier les systèmes contradictoires. Au point de vue de l'origine, de la certitude et de l'objet de nos connaissances, il distingue le sensualisme ou empirisme et le rationalisme, le scepticisme et le dogmatisme, le matérialisme et l'idéalisme; et il lui semble que le scepticisme, s'il naît naturellement de la succession et de l'opposition de l'empirisme et du rationalisme, du matérialisme et de l'idéalisme, ne saurait être définitif, qu'il y a une posture intermédiaire entre les extrêmes et une philosophie neutre, ou plutôt supérieure, qui trouve partout son profit. — Mais le philosophe qui, sorti de l'idéologie, s'en est le plus et le plus consciemment écarté, qui a poussé à bout la réaction commencée par Condillac contre les conséquences sceptiques de l'empirisme de Locke, qui a vraiment inauguré une philosophie nouvelle, — d'abord par le développement spontané de sa propre pensée, puis en s'aidant, pour fortifier la sienne,

1. *Mémoire...*, p. 366; voir Naville, *Introd.* aux *Œuvres inéd.* de Maine de Biran, p. XXIII.

2. 1re édit., en 3 vol., 1804; 2e édit., augmentée, 1822-1847.

3. Pourtant M. Picavet a prouvé d'une façon évidente que le mouvement philosophique d'Allemagne a été connu en France mieux et plus tôt qu'on ne le dit généralement. Voir Trad. de la *Critique de la Raison pratique, Introduction*. Cf. Joyau, *Rev. phil.* de juillet 1893 : *De l'introduction en France de la phil. de Kant*. M. Joyau cite des passages du *Magasin encyclopédique ou Journal des Sciences, des Lettres et des Arts*, publié de 1795 à 1818. Dès 1796, un article signé Keil analyse la *Critique de la Raison pure* et les *Prolégomènes*.

de la connaissance d'autres pensées, — c'est Maine de Biran.

« Si je lis passivement, a-t-il dit, je ne puis rien retenir. Si je lis quelque chose qui mette en jeu mes facultés méditatives, mes méditations et mes idées propres se croisent souvent avec celles de l'auteur, en sorte que je tire très peu de profit de mes lectures sous le rapport de la mémoire. Je n'y cherche guère que des occasions et des excitants pour penser moi-même [1]. » Et, en effet, lorsqu'il connut quelque peu les philosophies modernes et contemporaines, — certaines, grâce surtout à l'*Histoire comparée des systèmes* de de Gérando [2], — il chercha à les amener, pour ainsi dire, à lui, à les concilier dans sa philosophie personnelle. Mais jamais il ne cessa de suivre la voie droite de sa méditation : « Dès l'enfance, dit-il, je me souviens que je m'étonnais de me sentir exister; j'étais déjà porté, comme par instinct, à me regarder au dedans, pour savoir comment je pouvais vivre et être moi [3] ». « Je suis un être, a-t-il déclaré, ondoyant, divers et sans consistance [4] » : mais comme, avec la sensibilité maladive, il avait un esprit méditatif, cette mobilité même l'a rendu plus attentif au sujet immobile du changement. « Je voudrais, si jamais je pouvais entreprendre quelque chose de suivi, rechercher jusqu'à quel point l'âme est active... », écrivait-il de bonne heure dans son *Journal* [5]; et encore : « Il serait bien à désirer qu'un homme, habitué à s'observer, analysât la volonté comme Condillac a analysé l'entendement [6] ». Occupé beaucoup de lui, « comme le font ordinairement les gens cacochymes et solitaires [7] », il devint

1. *Œuvres inédites*, Introd., p. XLVI.
2. Il le cite souvent; il l'appelle « le savant et profond historien des systèmes de philosophie » (*Nouvelles Œuvres inédites*, p. 202, Note); c'est par lui et aussi par Stapfer, Kinker, par la dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* qu'il connut Kant.
3. Naville, *Maine de Biran, sa vie et ses œuvres*, en tête des *Pensées*, p. 8.
4. *Pensées*, 13 mai 1815, p. 185.
5. *Ibid.*, p. 123.
6. *Ibid.*, p. 128.
7. *Ibid.*, p. 133.

donc ainsi psychologue; et, en cherchant les conditions où il se sentait heureux, en découvrant sous la « fluctuation » continuelle un point fixe, il fut un psychologue original [1].

Dans la première période de son activité philosophique, alors qu'aux yeux même de Cabanis et de Tracy il était un « idéologiste » [2], Maine de Biran, à vrai dire, ne manquait que de la pleine conscience de son originalité pour s'affranchir déjà de l'école : son *Mémoire sur l'habitude* [3] admet comme un principe incontestable que toutes nos facultés dérivent de celle de sentir; mais il oppose avec tant de netteté la sensibilité passive et l'activité motrice, ce qu'il appelle *sensations* proprement dites et ce qu'il appelle *perceptions*, les unes s'affaiblissant et les autres se fortifiant par l'habitude; il explique si bien par les secondes le jugement de personnalité, dont Condillac et Bonnet ne rendaient pas compte selon lui, qu'il y avait dans cet essai d'un idéologiste tout ce qu'il fallait pour combattre l'idéologie [4]. A partir du *Mémoire sur la décomposition de la pensée* [5], Maine de Biran est en possession de lui-même. Les Écossais, en acceptant les croyances du sens commun, Kant, en analysant les principes logiques de la raison, avaient franchi l'empirisme absolu de Hume; par une analyse plus proprement psychologique, en « décomposant la faculté de penser » dans « les facultés élémentaires », les philosophes français en étaient venus à recon-

1. « Il est des hommes d'une certaine organisation ou tempérament, qui se trouvent sans cesse ramenés au dedans d'eux-mêmes par des impressions affectives d'un ordre particulier, assez vives pour attirer l'attention de l'âme. De tels hommes entendent, pour ainsi dire, crier les ressorts de la machine; ils les sentent se monter ou se détendre, tandis que les idées se succèdent, s'arrêtent et semblent se mouvoir du même branle. » (*Rapports du physique et du moral de l'homme*, éd. Cousin, IV, p. 118; Naville, *Vie*, p. 40.) Cf. ceci : « Qu'un certain vent souffle, que l'atmosphère soit un peu plus pesante, ou qu'une digestion soit laborieuse; ou bien qu'une cause quelconque retarde la filtration du fluide nerveux, l'homme de génie va n'être plus qu'un sot » (*Pensées*, p. 142). Il est vrai que, mieux portant, Maine de Biran n'aurait pas été le psychologue qu'il a été.

2. Voir Bertrand, *Introd.* aux *Nouvelles Œuvres inédites*, p. VIII.

3. Couronné par l'Institut en 1802.

4. Voir Picavet, *Introd.* au 1[er] *Mémoire sur l'habitude*, pour une discussion sur l'effort entre Biran, Tracy, Cabanis, Ampère, de Gérando.

5. Couronné par l'Institut en 1805.

naître — et ils y attachaient les uns plus, les autres moins d'importance — un principe d'activité, à dédoubler en quelque sorte l'esprit : mais, tous disciples à quelque degré de Condillac, ils ne connaissaient rien que par analyse et raisonnement; comme Kant et les Écossais d'ailleurs, c'est dans l'abstrait qu'ils opposaient des modes actifs aux modes passifs et — ceux-là même qui faisaient le plus de cas des modes actifs — ils ne croyaient point atteindre immédiatement une substance [1]. Maine de Biran, lui, comme Fichte, retrouva la substance; et il la retrouva, comme Fichte, dans le *moi* : seulement le *moi* du psychologue français différa du *moi* de l'idéaliste allemand. Il est arrivé, a dit V. Cousin, « à un point de vue auquel il ne manque que plus de conséquence, d'ampleur et de hardiesse pour ressembler à celui de Fichte [2] » : il serait plus juste peut-être de dire qu'il a eu trop de prudence pour aller jusque-là, et un sens trop vif de la réalité [3].

1. Voir *Notes sur l'Idéologie de M. D. de Tracy* (*Nouvelles Œuvres inéd.*) et *Examen des leçons de philosophie de Laromiguière* (éd. Cousin, t. IV).

2. *Cours* de 1828, 13e leçon, p. 28.

3. L'opposition contre la philosophie du XVIII[e] siècle et l'idéologie se produisit alors sous une autre forme : l'école théologique ou traditionaliste, avec de Bonald, Lamennais, J. de Maistre.... Ici, il ne peut en être question que pour mieux montrer l'ampleur et la force du mouvement contre l'empirisme et le matérialisme. Des causes profondes et extrêmement variées avaient amené au début du XIX[e] siècle une réaction sentimentale et religieuse. Chateaubriand et Mme de Staël en furent les initiateurs — comme le précurseur en avait été J.-J. Rousseau. Chateaubriand rompait tout à fait avec l'âge précédent; Mme de Staël en gardait la foi enthousiaste dans les « progrès futurs de notre espèce »; des deux, au reste, c'est celle-ci qui eut le plus d'influence sur la spéculation véritable. « Je suis devenu chrétien, disait Chateaubriand; je n'ai point cédé, j'en conviens, à de grandes lumières surnaturelles; ma conviction est sortie de mon cœur : j'ai pleuré et j'ai cru. » Mme de Staël est plus philosophe; elle défend la raison contre la tradition et l'autorité; elle découvre, elle révèle l'Allemagne, elle l'invente presque, lorsqu'elle en fait — c'est Henri Heine qui parle — « un nébuleux pays d'esprits, où des hommes sans corps et pure vertu se promènent sur des champs de neige, s'entretenant de morale et de métaphysique ». Elle prépare, elle facilite la rupture avec l'empirisme. Mais elle-même, comme Chateaubriand et après Rousseau, elle contribua surtout à fondre, pour ainsi dire, les cœurs, à faire jaillir l'enthousiasme, la foi, en même temps que, pour sa part, elle enseignait à revêtir le sentiment des parures de l'imagination. — Il y a un étroit rapport entre l'état général des esprits et la pensée philosophique : mais il faut naturellement négliger ici tout ce qui, dans l'expression spéculative de cet état général, est sans attaches avec les résultats antérieurs, ne vient

Dans trois mémoires couronnés, — à Paris, à Berlin [1] et à Copenhague [2], — mais surtout — parmi ses œuvres inédites — dans l'*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature* [3] et dans les *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie ou la Science des facultés de l'esprit humain* [4], la méthode de Maine de Biran, de plus en plus précise, a largement développé ses résultats.

Il y a pour lui une science qui n'est pas semblable aux sciences naturelles, mais qui n'est cependant pas la métaphysique; et il y a pour cette science une méthode à formuler qui n'est pas la méthode expérimentale. — Sans doute, il est naturel qu'on ait fait une première étude de l'esprit avec l'instrument qui avait rendu déjà de si grands services

point s'engrener en quelque sorte dans le travail logique de la Pensée. La source intérieure rouverte, ce que le jaillissement amène d'arbitraire, d'individuel ou de traditionnel, en tumulte et sans critique, n'a point de place dans l'évolution philosophique. Si Maine de Biran, si l'école dont il est, dans une certaine mesure, l'inspirateur, se trouve davantage sur le cours de la Pensée moderne, cela ne veut pas dire qu'il n'y ait point des idées intéressantes à recueillir dans l'école théologique, par exemple : mais ce n'est pas en tant que théologique et traditionaliste qu'elle les exprime. Voir Ferraz, *Études sur la phil. en France au XIXe siècle*; Adam, *la Phil. en France* (*1re moitié du XIXe siècle*); et aussi Saisset, *les Écoles philosophiques* (*Rev. des Deux Mondes*, 15 août 1850).

1. 1807, sur les aperceptions immédiates. Voici le programme, très intéressant, de ce concours : « L'Académie de Berlin a remarqué que, dans la recherche de l'origine et de la réalité des connaissances humaines, on négligeait les faits primitifs du sens intime, sur lesquels repose la science des principes, et qui peuvent seuls servir de base au travail de la raison; ou que du moins on ne les avait pas observés, distingués, approfondis avec soin et qu'autant on se montrait difficile sur les objets de l'expérience, autant on était facile à admettre la certitude de certaines formes de nos connaissances. En conséquence, l'Académie a cru que plus de précision dans l'examen et l'énoncé des faits primitifs contribuerait aux progrès de la science; la classe de philosophie spéculative propose donc à la discussion de l'Europe savante la question suivante : « Y a-t-il des aperceptions internes immédiates? — En quoi l'aperception interne diffère-t-elle de l'intuition? — Quelle différence y a-t-il entre l'intuition, la sensation et le sentiment? — Quels sont les rapports de ces actes ou états de l'âme avec les notions et les idées? » *Essai*, *Introd. générale*, p. 26.

2. 1811, sur les rapports du physique et du moral.

3. 1812. Le texte, du moins, donné par M. Naville (*Œuvres inéd.*, I et II) est de cette date. Au début de son *Introd. générale*, Maine de Biran y résume les trois mémoires.

4. 1813, d'après MM. Alexis Bertrand et Naville : voir Introd. aux *Nouvelles Œuvres inédites*, pp. XX-XXII. Inachevé et abandonné, tandis que Maine de Biran reprit plus tard l'*Essai sur les fond. de la psychologie*, cet ouvrage n'en a pas moins une importance considérable.

« Vient-il à tourner ses regards sur lui-même? L'homme ne se considère d'abord que comme objet de cette nature phénoménique dont il fait partie dans le point de vue extérieur où il se trouve placé[1].... » On a donc classé les phénomènes de l'esprit sans avoir constaté les différences, les caractères propres de ces faits : c'est ainsi qu'on a réduit à une seule classe, — la sensation, — toutes les fonctions tant actives que passives des divers sens; on a de même, par une observation incomplète, généralisé — par exemple dans la loi de l'association des idées — des phénomènes qui, étant de natures diverses, ne peuvent être compris sous une seule loi pas plus que dans une seule et même classe[2]. — Il y a, en réalité, « deux points de vue de la science de l'homme, non seulement différents, mais de plus opposés entre eux : celui du naturaliste qui s'attache à l'homme extérieur et le considère dans son enveloppe matérielle, et par les côtés par lesquels il se trouve, par sa capacité réceptive d'impressions, en dépendance nécessaire de tout ce qui l'environne; et celui du psychologiste qui s'attache à l'homme intérieur et le considère tel qu'il est non pour un spéculateur étranger, qui l'observe du dehors, mais pour lui-même....[3] ». Il y a une psychologie — qui n'est pas la vraie — *analytique ou expérimentale*; et il y a une psychologie — qui est la psychologie pure — *synthétique ou rationnelle*[4].

Là précisément, là est la trouvaille de Maine de Biran : elle est dans sa définition, elle est dans sa conception de la psychologie — qui fonde la méthode, comme il est naturel. On appelle *psychologie* la science qui, s'attachant d'abord au fait primitif du sens intime — à savoir l'*aperception intime immé-*

1. *Rapports*, *Nouvelles Œuvres inéd.*, p. 143.
2. *Essai, Introd. générale*, pp. 75-76.
3. *Rapports*, p. 144.
4. *Rapports*, p. 136. — L'une « part des faits composés comme de principes élémentaires, et se borne à l'analyse des sensations ou des idées associées entre elles et aux signes ou surcomposées par l'expérience »; l'autre « considère le fait primitif de sens intime hors de son association avec les phénomènes externes ou internes pour les y voir ensuite ».

diate dans laquelle le moi se connaît comme sujet identique, permanent, cause libre de certains modes ou phénomènes qu'il produit à volonté, et passible d'autres modes qu'il sent sans vouloir ni agir — et à ses dérivés immédiats, se propose de faire l'analyse complète des *faits* externes en y distinguant la part phénoménique de l'objet et la part réelle du sujet; d'y reconnaître ainsi les véritables éléments formels de ces faits, *de rappeler à leur source les notions de cause et de substance*; de justifier la réalité absolue que nous leur attribuons; de donner ainsi une base à la science des phénomènes et d'en garantir la solidité en l'appuyant sur *le fait* évident et irrécusable de la conscience ou de l'existence du *moi* [1]. Le physicien, se conformant à la méthode de Bacon, doit, dans la recherche des phénomènes naturels, faire abstraction des causes ou forces productives; enfermé dans les faits positifs où il peut *savoir*, il ne faut pas qu'il cherche à passer outre et qu'il veuille *deviner* [2]. Tout au contraire, dans la recherche des phénomènes intérieurs, le psychologue ne doit pas, ne peut même pas faire abstraction de la cause, puisqu'elle est identique au fait primitif de l'existence [3]. Et pourtant, en un sens, la psychologie pure est expérimentale, elle aussi, puisqu'elle part d'un *fait* : la conscience du moi. — Maine de Biran a le mérite d'avoir, par l'observation, fondé une science qui dépasse les sciences d'observation, parce que l'objet observé et le sujet observant, qui dans celles-ci sont distincts, ne font qu'un dans celle-là. « Comme avant les découvertes de Lavoisier sur la décomposition de l'air et sur le véritable principe générateur des acides, il n'y avait point de méthode chimique fixe et déterminée », ainsi il ne peut y avoir de méthode fixe et de résultats définitifs en psychologie que si les philosophes

1. *Rapports*, pp. 133-135.
2. *Essai*, pp. 78 sqq.; *Rapports*, pp. 139 sqq.
3. « Si, par une sorte d'abus des lois d'une méditation abstraite, ou par une prévention pour certains systèmes exclusifs, on perd ce fait de vue..., on ôte toute base réelle à la science, on lui donne une base fausse, telle que celle de la sensation passive. » *Essai*, pp. 78-79.

tombent d'accord pour « reconnaître ou constater d'une manière positive le premier élément, le fait ou le principe générateur de la science, l'étudier en lui-même et dans ses diverses combinaisons, ordonner par rapport à lui tous les faits de même espèce, analyser et former de nouveau les composés binaires ou tertiaires, les classer suivant une méthode fixe et régulière, enfin *élémenter* la science [1] ». Maine de Biran est donc le Lavoisier de la psychologie.

A vrai dire, il a un précurseur illustre [2], et il le reconnaît lui-même : « Descartes est devenu vraiment le créateur ou le père d'une science qui, sous un titre quelconque, doit se fonder sur l'observation intérieure, en apprenant à l'esprit humain à se replier sur lui-même, à ne chercher qu'en lui les vrais principes de la science.... La philosophie de Descartes doit être considérée comme la véritable *doctrine mère*, en tant qu'elle tend à donner à la science des principes la seule base qu'elle puisse avoir dans le fait primitif du sens intime [3]. » Le tort de Descartes, c'est d'avoir dépassé tout de suite le *cogito*, de s'être fait illusion sur sa portée véritable : le *moi* du *je pense* est la personne que révèle le sens intime; le *moi* du *je suis*, c'est l'être abstrait, la substance, que, par l'identité du signe *je*, on assimile à l'individu qui pense et qui se pense. Descartes aurait dû, pour justifier le *je suis*, raisonner ainsi : Je pense, j'existe pour moi-même; or, tout ce qui pense, ou qui sait qu'il existe, existe absolument comme substance ou chose pensante hors de la pensée; donc j'existe substantiellement [4]. Descartes, en un mot, s'élance immédiatement du

1. *Essai*, p. 79. Cf. pp. 201-202.

2. Sans parler de Rousseau. Dans l'*Essai* (t. II, p. 6), il cite un mot « profond » du Vicaire savoyard.

3. *Essai*, pp. 156-157; cf. *Considérations sur l'hist. de la phil.* (Naville. III, pp. 162-163 : « Là où Bacon commence, Descartes finit.... Descartes sera à jamais le père de la vraie philosophie, de la science de l'homme intellectuel et moral, fondée sur la réflexion ou l'expérience intérieure, comme Bacon sera à jamais le père... de la véritable physique ou d'une science de la nature fondée sur l'observation et l'expérience extérieure »). et *Rapports*, p. 174. Voir *Essai*, I[re] partie, sect. I, chap. I, I, Système de Descartes, p. 148; — *Rapports*, sect. I, chap. II, Descartes, p. 192.

4. Voir *Commentaire sur les médit. mét. de Descartes* (*Nouv. Œuvres inéd.*, p. 73).

moi dans l'absolu; il passe de la psychologie à la pure métaphysique; son *cogito ergo sum* renferme l'idéalisme et le panthéisme de ses successeurs : « Descartes, Malebranche et Spinoza se donnent la main »[1]. Les métaphysiciens « ont soigneusement écarté tout recours... à une expérience intérieure, comme ne pouvant donner qu'une base contingente à la science, dont toute la certitude doit reposer selon eux sur des principes *a priori*. Ainsi, ils ont sacrifié le plus souvent l'évidence de fait à celle de raison, et pris *une certitude purement logique pour la certitude métaphysique qu'ils avaient en vue*[2]. »

Il ne saurait être ici question d'insister sur les résultats de l'analyse psychologique, telle que la conçoit et la pratique Maine de Biran : mais il faut constater qu'elle aboutit à mettre en évidence ce principe d'activité que depuis longtemps la pensée moderne tendait à reconnaître. Comme Descartes le *je pense*, puis Kant le *je dois*, il approfondit le *je veux*. — Le sens intime, c'est le sens de l'*effort* volontaire[3]; l'effort et la résistance donnent à la fois le moi et le non-moi; le non-moi immédiatement connu, ce n'est pas l'univers, mais le corps propre. Les idéologistes étaient portés, en étudiant les rapports du physique et du moral, à unifier le moi et le non-moi : Maine de Biran les distingue, mais c'est en les trouvant intimement rapprochés dans le fait intime primitif. Il y a deux éléments en présence, l'être est « double dans l'humanité ». Selon le rôle que jouent les deux principes, la vie humaine a des degrés divers : dans le système *affectif*, ou de la sensibilité passive, elle n'a point encore commencé véritablement, puisque le *moi* n'intervient pas — et Maine de Biran, ici, poursuit l'étude, commencée par Leibnitz, de l'inconscient; dans le système *sensitif* elle apparaît, pour se développer dans le sys-

1. *Rapports*, p. 220.
2. *Rapports*, p. 137.
3. Au début, il semble que Maine de Biran tendait à identifier effort volontaire et effort musculaire; mais la volonté devint pour lui de plus en plus nettement immatérielle. Voir Naville, *Introd. générale*, p. LXXXVI.

tème *perceptif* et s'épanouir dans le *réflexif* ou *aperceptif* : là prédomine la volonté. Les idées de substance, cause, unité, identité, liberté, ne sont que l'aperception interne, que « le fait primitif de conscience analysé et exprimé dans ses divers caractères » : notions réflexives qu'il ne faut pas confondre avec les idées abstraites. Les notions universelles et objectives[1] commencent par avoir un caractère individuel et particulier; c'est par la *croyance* qu'elles deviennent objectives et universelles. « Notre faculté de croire est liée par sa nature à l'*absolu*; c'est comme une face de l'esprit humain qui se trouve naturellement tournée vers la réalité absolue des choses ou des êtres[2]. » L'absolu peut être *premier en nature* sans être *premier en temps*[3].

Cette façon d'expliquer l'origine des idées fondamentales semble à Maine de Biran permettre de concilier les systèmes des empiristes et ceux des partisans de l'innéité[4]. D'ailleurs, bien des efforts déjà ont tendu à cette conciliation. « Ce qu'un seul homme de génie fit si heureusement pour les sciences physiques, les travaux séparés de plusieurs sages partant de points de vue différents, il est vrai, mais se dirigeant vers le même but, ont commencé à le faire et ont avancé l'œuvre plus qu'on ne le croit pour les sciences psychologiques et

1. Sur la notion de substance, qui provient du continu résistant comme de la force active, Maine de Biran ne s'est pas clairement — et parfois même s'est contradictoirement — expliqué. Il a insisté surtout sur la notion de cause, il s'attache à réfuter Hume : et cela est naturel, étant donné son point de vue.

2. *Rapports*, p. 185.

3. « En suivant le procédé de la croyance, on établit comme axiome, qu'avant d'*agir*, avant d'être modifié d'une manière quelconque déterminée, de se manifester sous tel attribut, qualité ou propriété, il faut *être* absolument ou à titre de substance, de *chose en soi*, de *noumène*; cette vérité absolue, universelle, nécessaire, est-elle aussi primitive? Oui, dans l'ordre de nos croyances : non, dans celui de notre connaissance. » *Rapports*, p. 187.

4. Dans son *Journal* (28 oct. 1819), il dit que dans les divers systèmes ce que les ignorants prennent pour des oppositions, ce sont de simples différences de points de vue, selon que les philosophes se sont attachés à l'homme extérieur ou intérieur ou à des faces diverses et des degrés divers d'*intériorité*.

morales[1]. » « Il serait si heureux et si avantageux à tous les progrès de l'esprit humain de voir réaliser cet accord... que je ne puis me défendre d'étayer le projet du traité d'alliance[2].... »

Les philosophes, ou bien, regardant comme innées les notions premières, ont reconnu leur nature en méconnaissant leur origine, ou bien ont méconnu à la fois leur origine et leur nature. Les uns partent d'un absolu qui est « une abstraction ou une notion très élaborée[3] »; les autres d'idées particulières pour en tirer des idées générales sans valeur et sans portée. Les aprioristes ne peuvent rien déduire de leurs principes abstraits que « ce qui leur était connu d'avance sans ces principes ou indépendamment de leur application fictive »[4]; les empiristes ne peuvent rendre compte de la croyance, car si tout dérivait de la sensation, « l'entendement humain serait pour ainsi dire tout en images et succession d'images, rien n'y aurait le caractère de permanence et d'identité, tout existerait dans des formes variables, des accidents passagers, sans aucun fond réel; ce serait enfin une sorte de fantasmagorie toute différente du monde réel, externe et interne, que nous croyons »; et il n'y aurait aucun moyen d'échapper à l'idéalisme et au scepticisme[5].

Descartes, quoiqu'il ait débuté par la réflexion, passe à l'abstraction; il semble que, tout à la fois et par une contradiction heureuse, il ait voulu établir l'innéité de l'absolu et senti le besoin d'en déduire la notion ou croyance de la connaissance individuelle[6]. Descartes partait des profondeurs de

1. *Essai*, *Introd. générale*, p. 61.
2. *Ibid.*, p. 58. Voir le chapitre de l'*Introd. générale* intitulé : *Projet de conciliation entre les divers systèmes des philosophes sur la génération des idées*; dans la Ire partie de l'*Essai*, la section Ire : Considérations sur les divers systèmes de philosophie relativement à l'analyse des faits primitifs; et dans les *Rapports* : Comment les doctrines des idées innées et des sensations laissent à l'écart ou dénaturent les notions premières ou fondamentales de l'esprit humain, pp. 162 sqq.
3. *Rapports*, pp. 164-167.
4. *Ibid.*, p. 169.
5. *Ibid.*, pp. 170-175.
6. *Rapports*, p. 192; *Essai*, p. 160.

l'âme pour expliquer la nature; Leibnitz part de la nature pour descendre dans les profondeurs de l'âme [1] : il débute par l'abstraction, mais cet abstrait, c'est la réflexion, sans qu'il s'en rende bien compte, qui lui en révèle les intimes énergies. A la suite de Descartes et de Leibnitz, les principaux métaphysiciens procèdent en mêlant l'abstraction et la réflexion, ceux-ci partant de l'abstrait, ceux-là ne tardant pas à s'y enfoncer. Abstractions pures, le sujet et l'objet de Kant; purs éléments abstraits, ses formes, ses catégories : « Kant ne s'étant pas arrêté au fait primitif, mérite, encore bien plus que Descartes et Leibnitz, le reproche d'y avoir supposé ce qui n'y est pas sans y avoir démêlé ce qui y est [2] ». Quant aux idéalistes allemands, ils « saisissent l'absolu à l'extrémité d'une chaîne de notions abstraites, où l'aperception immédiate interne du *moi* disparaît entièrement, pour faire place à une intuition intellectuelle, ou plutôt à un je ne sais quoi qui ne tient plus au sujet ni à l'objet, mais d'où l'un et l'autre ressortent en même temps, comme par une création mystérieuse [3] ». Ainsi les métaphysiciens confondent perpétuellement la *chose en soi* et le *moi*, et « comme ils sentent l'impossibilité d'expliquer le *moi* primitif, puisqu'il faudrait pour cela trouver un point d'appui hors de nous-même ou de la conscience, ou se transformer en *objet* connu sans cesser d'être *sujet* connaissant, c'est-à-dire être en même temps soi et un autre, ils transportent à la notion d'une substance séparée *in abstracto* ce qui est vrai de la conscience du moi ou du fait primitif de l'existence individuelle. Cependant rien n'est plus différent que cette *conscience* ou ce sentiment relatif que le moi a de lui-même, en tant qu'il pense ou agit présentement, et cette croyance de l'absolu d'un être permanent, d'une substance durable, hors de l'action et de la pensée [4]. »

Quant aux disciples de Bacon, Locke, Condillac, les idéo-

1. *Essai*, p. 158.
2. *Ibid.*, p. 169.
3. *Ibid.*, p. 170.
4. *Rapports*, pp. 189-190.

logistes, — au rebours des métaphysiciens qui abstraient trop, — ils n'abstraient ou n'analysent pas assez; c'est par une pure hypothèse, par exemple, que Condillac peut dériver toutes les facultés et les connaissances premières de la sensation transformée: « ... les alchimistes croyaient ou voulaient persuader aux autres qu'ils avaient transformé les métaux inférieurs en or pur, pendant que ce métal précieux était déjà contenu en nature au fond du creuset avant le grand œuvre. De même Condillac ne trouve la pensée dans la sensation qui se transforme, qu'autant qu'il a mêlé à la sensation, dès son point de départ, cet élément intellectuel qui reste fixe au fond du creuset de l'analyse[1]. »

Il ne faut donc pas admettre la maxime : *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*, au sens des empiristes; il ne faut pas admettre non plus la correction de Leibnitz : *nisi ipse intellectus*; mais il faut dédoubler ce mot *sensus* de telle sorte qu'on y distingue l'activité et la sensibilité passive, le *moi* voulant et le *résistant*, du fait primitif[2]. Ainsi le premier problème de la philosophie peut être résolu par une « méthode moyenne »[3], et « l'utile instruction qu'on peut retirer de *cette grande expérience des opinions philosophiques*, c'est que la lumière ne peut naître que de la réunion de deux points de vue, ou faces de la question, dont l'isolation a dû produire le scepticisme et l'idéalisme[4] ».

Et, dans ses *Considérations sur l'histoire de la philosophie*[5], Maine de Biran apprécie en ces termes l'ensemble des systèmes, leurs luttes et leur utilité : « Le plus grand, et peut-

1. *Rapports*, p. 202.
2. *Œuvres inéd.*, éd. Naville, t. III, p. 175.
3. *Essai*, p. 196. — « Comment concevrait-on la théorie de Condillac s'il n'y avait point une substance pour répondre au sujet et à l'objet? Les mots même dont il se sert n'auraient aucun sens. Quand on dit : *j'approche* une *rose* du *nez* de la *statue*, son *âme* est modifiée en odeur de rose, etc., ces termes substantifs : *rose*, *nez*, *statue*, *âme* n'auraient absolument aucune signification hors de la sensation actuelle et accidentelle d'odeur.... Qu'on essaie donc de s'en passer, seulement quelques instants, et d'imaginer une sensation abstraite d'un sujet sentant et d'une chose sentie. » *Rapports*, p. 177.
4. *Essai*, *Introd. générale*, p. 56.
5. *Rapports*, p. 184.

être le seul reproche fondé qu'on puisse faire aux divers systèmes qui se partagent le champ de la philosophie..., ce n'est pas de différer l'un de l'autre : il faut bien, en effet, qu'ils diffèrent, comme les divers points de vue sous lesquels chacun d'eux considère cette nature humaine si variée elle-même.... Mais le tort réel de chaque système, c'est de ne pas se donner pour ce qu'il est, savoir pour un aspect particulier de notre nature intellectuelle et morale, ou de se prendre lui-même pour ce qu'il n'est pas, savoir comme un système universel, exclusif de tout autre.... »

L'influence de Maine de Biran pendant sa vie s'exerça par les relations et la conversation[1] autant peut-être que par les rares écrits qu'il publia, et, après sa mort, elle s'accrut par l'intermédiaire de Victor Cousin. Il avait, en un sens, créé la psychologie, et il avait facilité la conciliation des philosophies en découvrant comme un point central[2]. Mais sur certaines questions il devait paraître incomplet à ses amis ou à ses admirateurs, et lui-même, au surplus, dans une dernière phase de sa vie, il ne se contentait plus. — Il s'était placé en quelque sorte à la jonction du moral et du physique, c'est-à-dire du sujet et de l'objet : il n'avait pas résolu l'opposition du sujet et de l'objet[3]. Sans doute, ceux qui acceptent cette

1. Voir dans la *Vie* par Naville et dans les *Pensées* des renseignements sur la « société philosophique » ou « métaphysique » : Royer-Collard, les Cuvier, de Gérando, Thurot, Ampère, Guizot, Duriveau, Maurice, Christian, — Cousin.

2. Il avait, d'ailleurs, lui-même subi quelque peu l'influence de l'éclectisme qu'il avait contribué à faire naître. Voir l'*Introd.* de Naville, pp. CLX sqq. — J'ai tenu à insister, plus qu'on ne le fait d'ordinaire, sur cette idée de Maine de Biran qu'à la fin « doivent se réunir les points de vue des diverses doctrines ».

3. « Les essais vains et téméraires faits par divers métaphysiciens, soit pour expliquer l'union mystérieuse du sujet et de l'objet de toute représentation, soit pour ramener les deux éléments de la *dualité primitive* à l'unité absolue de principe spirituel ou matériel, on dut tenir en garde les meilleurs esprits ou les prévenir contre toute tentative de ce genre, et leur faire sentir le danger des explications d'un fait vraiment inexplicable, par cela seul qu'il est primitif et fondamental. » *Essai*, *Introd. générale*, p. 50. Les métaphysiciens qui, dans l'impossibilité absolue de lier immédiatement l'un à l'autre le sujet et l'objet, imaginent des causes occasionnelles, une har-

dualité sans l'analyser, sans la réduire à ses termes les plus simples, s'exagèrent notre impuissance; mais tout rappel des deux éléments à l'unité est absurde et implique contradiction[1].

Or nous affirmons invinciblement que tout dans la nature a, comme notre moi, une réalité substantielle : « Nous le savons (*certissima scientia et clamante conscientia*) par l'autorité seule de cette faculté première d'induction, qui nous commande la croyance des causes, des substances extérieures, d'une manière aussi impérieuse, aussi irrésistible, que le fait primitif de sens intime nous atteste notre propre existence ou, ce qui revient au même, notre causalité [2] ». Pour expliquer l'ensemble et l'unité des choses, lorsqu'il en éprouva le besoin, il semble donc que Maine de Biran aurait dû être conduit à une sorte de panthéisme dualiste. « La cause des existences, *objet propre de la raison*, ne peut être conçue par elle que comme nécessaire, une, absolue, éternelle et immuable, car c'est cela même qui constitue l'objet de la raison. Toutes les vérités nécessaires que notre esprit trouve telles, et qu'il ne fait pas, ont le caractère essentiel d'éternité et d'immutabilité; elles étaient avant que l'esprit les conçût; elles sont les mêmes alors qu'il cesse de les apercevoir; elles seraient encore quand aucune intelligence finie, faite comme la nôtre, ne les comprendrait. Comment et où pourraient-elles donc subsister, s'il n'y avait pas un être infini, immuable, en qui seul elles subsistent comme les attributs dans leur sujet, en qui seul elles peuvent toujours et parfaitement être entendues [3]? » Mais le panthéisme répugnait à Maine de Biran; il avait toujours eu un vif sentiment de la personnalité du moi,

monie préétablie, ôtent ainsi la causalité efficiente aux deux mondes et « nient les fondements réels de cet *en vertu l'un de l'autre* sous lesquels notre esprit les unit toujours nécessairement et malgré lui-même ». *Rapports*, p. 279.

1. *Essai*, p. 52; cf. p. 171. Cf. dans les *Rapports*, p. 227, note sur la tentative vaine des « *unitaires*, soit spiritualistes, soit matérialistes ».

2. *Rapports*, p. 242.

3. *Fragments relatifs à la morale et à la religion*, 1818; voir Naville, *Introd.*, pp. CXXVII-CXXVIII.

et il avait alors un vif sentiment de la personnalité de Dieu : le panthéisme « exclut Dieu et le moi. C'est la nullité absolue de religion comme de morale »; c'est un « produit monstrueux » de la raison poussée à l'absurde.

Il en vint, sous l'empire de ses dispositions morales, — les préceptes même d'un Marc Aurèle ne le contentant point, — de ses lectures [1] et d'influences extérieures, à philosopher en partie avec son cœur [2]. Après la période psychologique et stoïcienne, il conçut un système religieux [3], fait de trois vies distinctes et superposées, — la vie *animale* ou de l'organisme, la vie *humaine* ou de l'intelligence et de la volonté, la vie de l'*esprit* ou de l'union avec Dieu. « L'homme est intermédiaire entre Dieu et la nature. Il tient à Dieu par son esprit et à la nature par ses sens. Il peut s'identifier avec celle-ci et y absorber son moi.... Il peut aussi, jusqu'à un certain point, s'identifier avec Dieu, en absorbant son moi par l'exercice d'une faculté supérieure [4]. » Maine de Biran n'échappe au panthéisme que pour tomber dans le mysticisme; et il n'évite les conséquences extrêmes de la raison que pour s'abandonner aux impulsions de l'amour [5].

La dernière philosophie ébauchée par Maine de Biran montre bien quel problème la pensée française en venait à se poser : le moi connu de mieux en mieux et la réalité du *sujet* établie fortement, le phénoménisme battu en brèche et l'absolu scepticisme écarté, il fallait se préoccuper de l'objet. Comme Descartes, après le *cogito*, avait dû rendre compte de l'*étendue* et de ses rapports avec la pensée; en approfondis-

1. Job, les Évangiles, les Pères, l'*Imitation*. Pascal, Fénelon....

2. « C'est le sentiment qui est le médiateur entre la pensée de l'homme et l'infini, l'absolu qu'elle a pour objet. » *Ibid.*, p. CXXIX. Il cherche un « point d'appui » fixe : « Le christianisme triomphe en donnant à l'homme le plus misérable un *appui extérieur*, qui ne saurait lui manquer quand il s'y fie... » (20 oct. 1819). « *Je cherche mon appui*; je sens de plus en plus qu'il ne peut être en moi : il est dans le sentiment religieux ou dans l'idée de Dieu que j'ai trop négligé » 8 nov.; cf. 10 juin 1820, oct. 1823 : toujours le *point d'appui*, fixe et stable.

3. *Nouveaux Essais d'anthropologie*, commencés en 1823, inachevés.

4. *Introd.*, p. CLXXX.

5. Voir *Journal*, 14 avril 1820, déc. 1821, 13 déc. 1822, oct. 1823.

sant le *cogito*, les philosophes du XIX[e] siècle devaient sentir le besoin d'expliquer le non-moi et ses rapports avec le moi. La spéculation de Descartes tendait, ou vers l'idéalisme absolu, ou vers le panthéisme dualiste; mais la prudence et la foi le retenaient sur la pente : et il est curieux de constater — avec bien des différences — des tendances et des hésitations semblables dans la philosophie française qui s'appela l'éclectisme, puis le spiritualisme [1].

Victor Cousin commença par être l'élève de Laromiguière et surtout de Royer-Collard : « M. Laromiguière m'initia à l'art de décomposer la pensée, il m'enseigna à descendre des idées les plus abstraites et les plus générales que nous ayons aujourd'hui, jusqu'aux sensations les plus vulgaires qui en sont la première origine, et à me rendre compte du jeu des facultés élémentaires ou composées qui interviennent successivement dans la formation des idées. M. Royer-Collard m'apprit que si ces facultés ont en effet besoin d'être sollicitées par la sensation pour se développer et porter la moindre idée, elles sont soumises, dans leur action, à certaines conditions, à certaines lois, à certains principes que la sensation n'explique pas, qui résistent à toute analyse, et qui sont comme le patrimoine naturel de l'esprit humain [2]. » C'est Royer-Collard qui a introduit en France la philosophie écossaise [3] : il a emprunté à Reid sa théorie de la perception extérieure, — qui, par les qualités premières, donne immédiatement la matière, — et celle des principes rationnels, —

1. Sur Maine de Biran, voir Naville, *M. de B., sa vie et ses pensées*; Gérard, *M. de B.*; Ferraz, *op. cit.*; Janet, *les Problèmes du XIX[e] siècle*, *les Maîtres de la Pensée contemporaine*; Adam, *op. cit.* Ampère, comme philosophe, n'exerça point une influence aussi grande que Maine de Biran; il n'est point indispensable ici de parler de lui; mais sa théorie des rapports, de *la relation des noumènes*, est dans le sens du mouvement métaphysique qui se produit alors. Voir Barthélemy Saint-Hilaire, *Phil. des deux Ampères*; Naville, *Introd.*; Ferraz, Adam, *ops. cits.*

2. *Fragments phil.*, préf. de la 3[e] éd.

3. Biran a connu Reid et Dugald Stewart, mais assez tard et — le dernier surtout — assez peu.

qu'il est impossible de dépasser et d'expliquer, mais qu'il est indispensable de constater et qu'il faut tous admettre. Que de fois on a répété de confiance sa sentence fameuse : « On ne divise pas l'homme, on ne fait pas au scepticisme sa part; dès qu'il a pénétré dans l'entendement, il l'envahit tout entier [1] » !

Cousin débuta donc par la psychologie : le philosophe de qui Royer-Collard disait : « Il est notre maître à tous », et qu'il a lui-même déclaré « le plus grand métaphysicien qui eût honoré la France depuis Malebranche », Maine de Biran, lui en fit approfondir la conception et, — comme il l'a reconnu, — après la sensibilité et la raison, l'amena à étudier la volonté [2]. — Mais le grand problème était alors d'unir le *moi* et le *non-moi*, le moi et le *Tout* : Maine de Biran, avant sa philosophie religieuse, ne pouvait le contenter — pas plus d'ailleurs qu'il ne l'eût fait après sa philosophie religieuse; et les théories timides des Écossais sur la raison l'excitaient à chercher au delà. Il étudia Kant. Il devina l'importance de la métaphysique post-kantienne. Il partit pour l'Allemagne en 1817; il y retourna en 1818; il y voyagea encore en 1824 et en 1830. Sa philosophie est née d'une longue étude des philosophies; elle est — elle veut être — le confluent des

1. Fragments de Royer-Collard, à la suite de la trad. de Reid par Jouffroy, t. IV, p. 451 : voir Ferraz, *op. cit.*, p. 154.

2. Passage des *Fragments* cité plus haut.— Voir le *Journal* de Maine de Biran : « Dîner à l'École polytechnique, chez M. Durivau, avec le jeune professeur de philosophie, Cousin. Nous avons beaucoup parlé de métaphysique et j'ai été content de moi; il m'a semblé que les autres l'étaient aussi.... » (8 mai 1816). « J'ai eu à dîner des métaphysiens : MM. Ampère, Laboulinière, Durivau, de Gérando, et le jeune professeur Cousin. J'étais disposé à causer... » (16 mai). Cousin « professe la philosophie de Thomas Reid, qui est certainement la plus *sage*, si elle n'est pas la plus savante et la plus élevée.... Le jeune Cousin a contracté avec moi dans ces derniers temps une affinité particulière et je m'honore d'avoir quelque influence sur la direction de son cours. Vous voyez donc que *s'il chasse sur mes terres*, c'est de mon plein consentement; j'ai ma bonne part du *gibier*, car mon livre sera bien mieux entendu par ses disciples que par ceux de Condillac. On verra ce que j'ai ajouté à la philosophie de Reid, qui est à mon avis un *point de départ* bon et solide. » Lettre à M. Lacoste du 6 août 1816. Voir Fonsegrive, *Ann. de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, et Bertrand, *Correspondance entre Maine de Biran et Ampère* (*Rev. de Mét. et de Mor.*, 1[re] année, n[os] 4, 5 et 6).

trois courants de la Pensée moderne : mais, si conciliante qu'elle soit, elle prétend rester bien française et personnelle. « Oui, sans doute, l'Allemagne — écrivait-il au moment où il la quittait — est une grande école de philosophie; il faut l'étudier et la bien connaître, mais il ne faut pas s'y arrêter. La nouvelle philosophie française, s'il m'est donné de lui servir de guide après M. Royer-Collard, ne cherchera pas plus ses inspirations en Allemagne qu'en Angleterre : elle les puisera une source plus élevée et plus sûre, celle de la conscience et des faits qu'elle atteste, et celle de notre grande tradition nationale du XVIIe siècle. Déjà par elle-même elle est forte du bon sens français ; je l'armerai encore de l'expérience de l'histoire entière de la philosophie et, Dieu aidant, nous saurons bien échapper ainsi au scepticisme de Kant, traverser la philosophie du sentiment de M. Jacobi, et parvenir sans hypothèse à un dogmatisme un peu meilleur que celui de la philosophie de la nature [1]. »

S'il ne se contenta point de reproduire leurs idées, Cousin subit fortement l'influence de Schelling et de Hegel, — et d'ailleurs il ne le contesta pas, — plutôt d'abord celle de Schelling, puis celle de Hegel davantage [2]. Il se rattachait à l'école française et à l'école écossaisse en persistant à voir dans la psychologie et dans la méthode d'observation le point de départ de toute vraie philosophie : mais il s'efforçait, en analysant les données de la conscience, de ne rien omettre de tout ce qu'elle contient; et pour cela il consultait les systèmes philosophiques, convaincu qu'ils renferment tous une part de vérité. Tel est l'*éclectisme* primitif, qui répondait à un besoin du temps [3]. Cousin voulait tout à la fois rester sous

1. *Promenade philosophique en Allemagne*, *Rev. des Deux Mondes*, 1er oct. 1857.

2. C'est ce que M. Janet a dit et prouvé. Sur tout ce qui concerne l'évolution de la pensée de Cousin, il faut consulter : *Victor Cousin et son œuvre philosophique*.

3. Voir pour cette phase le cours de 1818, *du Vrai, du Beau et du Bien*, d'après la 1re édition (1836); les leçons de 1820, publiées en partie par M. Vacherot (1841) et retrouvées par M. Janet; la préf. de la 1re édit. des *Fragments Phil.* (1826).

la tutelle de la méthode positive, recueillir les bénéfices de la science du *moi*, mais rapprocher les opinions extrêmes et résoudre ainsi la question des rapports du moi et du non-moi. Et comme on comprend l'action de cette parole, jeune et confiante, où vibrait la joie d'orienter le siècle dans la bonne route : « Il faut que le XIX[e] siècle, fidèle au XVIII[e], mais différent de lui pour en être digne, trouve dans une analyse plus profonde de la pensée les principes de l'avenir et dresse enfin un édifice que puisse avouer la raison [1].... Il s'agit de commencer en France, avec la méthode du XVIII[e] siècle, *mais dans un esprit éclectique*, la régénération de la science intellectuelle. Puisque l'esprit exclusif nous a mal réussi jusqu'à présent, essayons de l'esprit de conciliation : c'est justement cet esprit qui a manqué à la philosophie moderne, et qui l'a empêchée de cueillir le fruit de ses travaux [2] ! » Restaurer et fonder le dogmatisme sans renoncer à l'expérience : vaste programme et, il faut le dire, noble entreprise [3].

Ni le moi ne crée le non-moi, ni le non-moi ne crée le moi : il y a une unité de l'un et de l'autre, qui est l'*absolu* ; et l'absolu est donné dans la conscience par la *raison*. La métaphysique est légitime; mais la métaphysique naît de la psy-

1. Cours de 1818, 1[re] édit., pp. 8-9.

2. *Ibid.*, p. 11. Cette posture intermédiaire, Cousin plus tard la défendit à la fois contre Hamilton et contre Schelling. Préf. de la 3[e] édit. des *Fragments*.

3. Il a insisté avec force sur cette méthode, expérimentale tout ensemble et éclectique, qui constituait, en somme, sa vraie originalité, en même temps qu'elle répondait au génie philosophique de la France : voir en particulier les leçons 12[e], 13[e] et 16[e] du cours de 1818, 1[re] édition. « La méthode qui commence par l'étude du primitif (l'unité, l'absolu) ne peut pas étudier cet état, puisqu'il n'est pas à sa portée et qu'il n'y a pas de commerce possible entre le présent et le passé. Que lui reste-t-il donc à faire? C'est de construire des hypothèses, de s'appuyer sur ces hypothèses comme sur quelque chose de réel, et d'en tirer des conséquences qui ne pourront être qu'hypothétiques.... Mon but n'est pas seulement d'enseigner un système déterminé, mais encore de donner l'*exemple d'une méthode sévère, qui s'appuie sur des bases solides, en un mot d'une méthode expérimentale*. Car si l'on veut faire sortir la philosophie de l'état d'enfance où elle est encore aujourd'hui, si l'on veut l'élever au niveau des autres sciences, il faut la ranger sous le joug de l'*expérience*.... Il est temps qu'on se défie de ces procédés arbitraires, qui ont mis la philosophie au service de l'esprit de système et l'ont conduite a un but désiré et prévu d'avance. » *Ibid.*, pp. 112 et 119; cf. p. 148.

chologie[1]. Il faut distinguer entre la conscience réfléchie et la conscience spontanée. La conscience réfléchie, c'est comme l'affirmation calculée qui répond à un doute; la conscience spontanée, c'est l'affirmation qui s'impose parce qu'elle est l'expression même de la réalité, de la vie, de l'être. Ce que la conscience spontanée est à la conscience réfléchie, « l'humanité en masse » l'est aux philosophes : « l'humanité est inspirée.... La philosophie, qui l'écoute avec attention, recueille ses paroles, les note pour ainsi dire.... La spontanéité est le génie de la nature humaine, la réflexion est le génie de quelques hommes[2].... » Comme Maine de Biran, en somme, Cousin craint la théorie des idées innées : mais, au lieu de dire que c'est l'activité du moi qui les crée, il déclare que c'est l'absolu qui les crée dans le moi; la raison, dans la conscience réfléchie, est « une table rase », elle est « vide »[3]; elle reçoit ses notions — que Cousin ramène à la substance et à la cause — de la spontanéité qui se connaît elle-même comme substance et cause dans l'éclair de l'aperception pure; et il veut que cette aperception pure diffère de l'*intuition intellectuelle* des Allemands; que, tout en atteignant l'objet, elle soit un fait positif et non comme un coup d'audace métaphysique.

Il croyait avoir approfondi la psychologie au delà de Reid, de Kant et de Fichte même, et pouvoir ainsi éviter l'hypothèse. Mais la méthode analytique devait le conduire au point d'où partait la synthèse de Schelling : dans la pensée, il y a un dualisme irréductible du sujet et de l'objet, et cependant la substance et l'unité sont, alors, pour Cousin, sous toutes choses, avant toutes choses. « Lorsque, dans le développement de ma philosophie, j'aurai épuisé cet univers, où la pensée comme pensée est enfermée, lorsque je serai sorti du cercle

1. « Si l'on trouve que partir de la nature humaine, c'est subjectiver la philosophie, il faut renoncer à toute ontologie : car *il est impossible de partir d'autre chose que de la nature humaine.* » Préf. des *Fragments*, 1re édit.
2. *Ibid.*, p. 38.
3. Il dira, plus tard, que la raison est « impersonnelle ». Cours de 1828.

physique et moral qui nous environne, peut-être alors tomberai-je dans l'unité absolue. Je raierai cette distinction de la pensée de l'homme et de la nature; je détruirai le sujet et l'objet pour atteindre cette unité absolue, ou la substance éternelle qui n'est ni l'un ni l'autre et qui les contient tous deux; mais cette substance éternelle ne tombe pas sous l'œil de la pensée. Sans doute le moi n'est pas son fondement à lui-même, il ne se suffit pas; il n'est ni sa fin ni son origine; il a été et il retourne à la substance éternelle dont il est venu *et dont il n'est pas sorti*.... Mais sans parler maintenant de la substance éternelle... disons seulement que, dès que le moi s'offre non plus seulement comme être, mais comme être pensant, il se manifeste toujours dans une opposition avec son objet. Il se saisit dans un dualisme dont les deux termes sont identiques et où l'objet n'est que le moi retourné. C'est là le seul commencement scientifique. Toute science qui prétendrait remonter plus haut, qui voudrait commencer par l'unité absolue, débuterait par une hypothèse.... Si je faisais de la synthèse, je commencerais par poser la substance éternelle : je vous montrerais comment du sein de cette substance éternelle sortent les deux grandes apparitions de l'homme et de la nature, avec des caractères contraires, bien qu'elles soient toutes deux d'une substance commune, et comment elles retournent ensuite à cette substance dont elles sont émanées. Mais je procéderais par la synthèse au lieu de procéder, comme je le dois, par l'analyse. Je vous enseignerais peut-être des choses vraies, mais je vous les enseignerais mal. L'analyse doit conduire à la synthèse; mais la synthèse ne conduirait pas à l'analyse[1]. » Panthéisme dualiste, tel semble être le terme de la pensée de Cousin, à moins que ce ne soit

1. Leçons de 1820. Voir Janet, *Rev. des Deux Mondes*, 15 janv. 1884, pp. 316-318. Cf. ce passage fameux des *Fragments* (préf. de la 1re édition) : « Le Dieu de la conscience n'est pas un Dieu abstrait, un roi solitaire..., c'est un Dieu à la fois vrai et réel, substance et cause, infini et fini tout ensemble, triple enfin, c'est-à-dire à la fois Dieu, nature et humanité. En effet, si Dieu n'est pas tout, il n'est rien. » (*Ibid.*, 1er fév., p. 629.)

un panthéisme idéaliste. Le non-moi, en effet, en tant que nature, — ou mieux, la nature, en tant que matière, — est plutôt nommé qu'expliqué dans ses cours, et il reconnaît lui-même qu'il a fait seulement « un peu de cosmologie[1] » — bien peu, en vérité. — L'unité de la conscience se divise en trois facultés : intelligence, sensibilité et volonté; chacune d'elles a un idéal : le vrai, le beau, le bien ; ces trois idées manifestent l'absolu. Par l'amour, par la morale, par la connaissance, l'homme s'unifie consciemment à l'absolu. Qu'est-ce donc que le temps et l'espace, et quelle est leur réalité? C'est ce que ne dit pas Cousin; mais, pour lui, « l'esprit en soi n'est ni dans le temps ni dans l'espace.... L'esprit, quand il est tombé dans la nature, gémit sur sa chute.... Le règne de l'esprit n'est pas de ce monde; le règne de l'esprit est dans l'esprit.... La morale n'est que le retour à la liberté absolue. Le point de départ est le sacrifice ou la séparation violente de la nature extérieure et de l'activité. Le but est de se faire un avec son principe.... *Une force sans formes, sans bornes, est une force absolue; la puissance sans formes, l'activité sans bornes, c'est Dieu même.... L'idée d'un principe actif hors du temps et de l'espace, voilà Dieu.* La liberté absolue est sa loi[2]. » La conscience sous tous ses aspects révèle à Cousin une énergie orientée vers un idéal : et le mouvement vers l'idéal est comme l'effort pour faire tomber les limites du fini et de l'infini. Ainsi Dieu est l'unité de la nature et de l'humanité; ou simplement il est l'unité du multiple, le support de tout ce qui est, le principe et le terme de l'idéal. — Mais comment y a-t-il autre chose que Dieu?

Dans le cours de 1828, V. Cousin apparaît à la fois plus hégélien et déjà moins panthéiste. Éditeur de Descartes, de Platon et de Proclus, au courant des grands travaux érudits de la philosophie allemande, il contribua alors, et par l'exemple et par l'influence, à rehausser l'importance de l'his-

1. Cours de 1828, 13e leçon.
2. Leçons de 1820; voir Janet, *Rev. des Deux Mondes*, 15 janv. 1884, p. 319.

toire de la philosophie et de l'histoire en général. L'idée de progrès, que le XVIII[e] siècle français avait formulée, demandait alors tout à la fois à se vérifier dans l'histoire et à s'expliquer par la philosophie, réclamait le rapprochement de l'une et de l'autre. Une philosophie de l'histoire était le vœu du temps — tout comme cet éclectisme destiné à la couronner : et l'Allemagne surtout offrait des ressources aux penseurs français qui voulaient fonder la philosophie de l'histoire. Lorsque Quinet se mit à traduire Herder, il reçut de toutes parts des encouragements [1] : pour mieux comprendre son auteur, il alla s'installer à Heidelberg. Là précisément — puis à Paris et à Berlin — Cousin s'était lié étroitement avec Hegel. Diviser l'histoire en trois grandes époques — où prédominent les idées de l'infini, puis du fini, puis du rapport de l'infini et du fini; chercher le rôle des peuples et le rôle des grands hommes dans l'évolution nécessaire; faire de la philosophie l'expression la plus haute — supérieure à la religion même — de la civilisation : c'était manifestement s'inspirer de Hegel — comme il s'inspirait de Herder dans ses considérations géographiques. Mais, d'une part, il prêtait la conscience à Dieu et il prononçait le mot de Providence, bien que toute trace du panthéisme n'eût point disparu de sa pensée ; d'autre part, quelque intérêt qu'il apportât à l'histoire, il ne l'élevait pas aussi haut que Hegel l'avait mise. Tout le système des choses, selon Hegel, est mouvement, devenir, histoire, et son

1. De Gérando lui écrivait: « Vous avez fait, monsieur, une chose que j'avais réservée pour ma vieillesse. Je ne puis rien vous dire de plus, sinon que je vous aiderai de tout mon pouvoir. J'ai là à peu près deux mille volumes qui sont à votre service. Je veux vous donner mes ouvrages. Vous viendrez me voir souvent, vous me parlerez de Herder, que mon ami intime Camille Jordan a beaucoup connu et dont il raffolait. » Cousin, de qui il écrivait : « Il croit au triomphe de la raison, de la justice, comme à sa propre existence », et chez qui il admirait alors l'enthousiasme, l'expansion, les « élans de génie », l'embrassait après avoir entendu les principaux passages de son introd. à la phil. de Herder (1825). « Ah! les années sont bien changées, écrivait-il à cette époque à sa mère, et celui qui veut marcher avec le siècle ou le devancer, il ne faut plus qu'il sautille sur un pied, mais qu'il suive résolument une voie sérieuse où sont l'éloquence, la vérité et la force. » Lettres d'E. Quinet à sa mère; voir *Rev. des Deux Mondes*, 1[er] juillet 1877, un article de Saint-René Taillandier.

système philosophique ne prétend être la vérité que parce qu'il couronnerait l'histoire en la repensant. Pour Cousin, la philosophie précède l'histoire[1] : comme Brucker a tracé le tableau historique des systèmes en cartésien, Tiedemann en partisan de Locke, Tennemann en disciple de Kant, le moment est venu pour le théoricien de l'éclectisme d'appliquer à l'histoire sa conception philosophique et, par l'histoire, de confirmer sa philosophie. Les travaux érudits se condensent de temps à autre en histoires générales, pour se résoudre quand le principe qui les ordonnait est ruiné : Cousin, avec un principe nouveau, tente une synthèse nouvelle.

La réflexion des penseurs, qui représente le plus haut effort de l'humanité, roule dans des cercles invariables, — sensualisme, idéalisme, scepticisme, mysticisme[2], — mais, dans ces retours périodiques, elle avance sans cesse; aux divers degrés de la civilisation « les mêmes problèmes enfantent les mêmes solutions dont le progrès se mesure sur celui de la raison générale » : recueillir ce qu'il y a d'essentiel et de permanent dans l'histoire, voilà donc où doit tendre plus que jamais le philosophe après qu'il s'est fait historien. Mais la loi selon laquelle l'unité doit se produire, V. Cousin ne la dégage point; son éclectisme n'est pas arrivé à se formuler nettement. Sans doute, il a au moins entrevu l'idée hégélienne d'une philosophie qui se développe à travers les systèmes, qui leur est supérieure et où ils aspirent[3]; mais il a surtout conçu l'éclectisme comme triage et conciliation : triage des vérités acquises, conciliation des points de vue exclusifs[4].

1. Cours de 1828, 13e leçon, pp. 16-20.

2. Sur ce qu'il y a de vague dans cette classification, on peut voir Renouvier, *Essai de classification*, t. II, pp. 144 sqq.

3. « La philosophie n'est pas telle et telle école, mais le fond commun et pour ainsi dire l'âme commune de toutes les écoles. Elle est distincte de tous les systèmes, mais elle est mêlée à chacun d'eux, car elle ne se manifeste, elle ne se développe, elle n'avance que par eux; son unité est leur unité même..., son progrès et sa gloire, c'est leur perfectionnement réciproque par leur lutte pacifique. » Voir Janet, *Revue des Deux Mondes*, 1er mars 1884, p. 157, et Renouvier, *loc. cit.*

4. « La philosophie française par le nouvel idéalisme, la philosophie allemande par la doctrine de la nature aspirent à se rencontrer et à se donner

Or cet esprit de conciliation, chez Cousin, est allé se subordonnant de plus en plus à un parti pris avoué. « On s'obstine à représenter l'éclectisme comme la doctrine à laquelle on daigne attacher notre nom. Nous le déclarons : l'éclectisme nous est bien cher, sans doute, car il est à nos yeux la lumière de l'histoire de la philosophie, mais le foyer de cette lumière est ailleurs. L'éclectisme est une des applications les plus importantes et les plus utiles de la philosophie que nous professons, mais *il n'en est pas le principe*. Notre vraie doctrine, notre vrai drapeau est le spiritualisme, cette philosophie aussi solide que généreuse, qui commence avec Socrate et Platon, que l'Évangile a répandue dans le monde, que Descartes a mise sous les formes sévères du génie moderne, qui a été au XVII[e] siècle une des gloires et des forces de la patrie, qui a péri avec la grandeur nationale au XVIII[e] siècle, et qu'au commencement de celui-ci M. Royer-Collard est venu réhabiliter dans l'enseignement public, pendant que M. de Chateaubriand, Mme de Staël, M. Quatremère de Quincy la transportaient dans la littérature et dans les arts. On lui donne à bon droit le nom de spiritualisme, parce que son caractère est de subordonner les sens à l'esprit.... Cette philosophie est l'alliée naturelle de toutes les bonnes causes.... Mesurez vos progrès en philosophie par ceux de la tendre vénération que vous ressentirez pour la religion de l'Évangile.... *Sursum corda*, tenez en haut votre cœur, voilà toute la philosophie[1].... » Par degrés, Cousin, surtout à partir de 1842, en est venu à cette philosophie littéraire, populaire et religieuse; sans doute il avait dit auparavant déjà[2] : « Il faut partir du sens commun et revenir au sens commun sous peine d'extravagance »; mais il entendit le « sens commun » d'une façon toujours plus étroite et il revint peu à peu vers

la main, et... *dans ce mélange faible encore d'idéalisme et de réalisme* se forme en silence un véritable éclectisme dans la philosophie européenne. » Cours de 1828, 13[e] leçon, p. 28.

1. *Du Vrai, du Beau et du Bien*, avant-propos de l'éd. de 1853.

2. En 1828, par exemple, 13[e] leçon, p. 16.

l'école écossaise. — Il est inutile d'insister sur une évolution dont les causes sont, presque toutes, contingentes et non logiques[1] : la part de la logique consiste — quand la théorie de la raison impersonnelle eut mené Cousin jusqu'au panthéisme, et que les polémiques eurent précisé cette conception des choses — à avoir fait effort pour échapper aux difficultés de l'unité absolue.

Parmi les disciples de Cousin, — qui s'accordent à affirmer d'une façon plus ou moins nette, la triple réalité du moi, du non-moi et de Dieu, — les uns font plus de part à la cosmologie et à la théologie surtout, les autres sont plus exclusivement psychologues; ceux-ci, attachés à l'observation des faits intimes, ne les dépassent qu'avec prudence et comme sur l'invitation du sens commun ou de la foi, ceux-là donnent à la raison davantage.

Mais voici des traits sur lesquels il faut insister. Tous, à l'exemple de Cousin et sous son impulsion, ils se sont montrés curieux de l'histoire, sympathiques aux manifestations diverses de la pensée, et ils ont exploré tout le domaine philosophique en une suite précieuse de travaux[2]. Quand ils ne

1. Dans un chapitre des *Philosophes classiques du XIX*e *siècle*, Taine montre *pourquoi l'éclectisme a réussi* (chap. XII) : c'est parce qu'il répondait au milieu. « Messieurs, vous aimez ardemment la patrie. Si vous voulez la sauver, embrassez nos belles doctrines.... Sorti du sein des tempêtes, nourri dans le berceau d'une révolution, élevé sous la mâle discipline du génie de la guerre, le XIXe siècle ne peut en vérité contempler son image et retrouver ses instincts dans une philosophie née à l'ombre des délices de Versailles. » (Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie*, I, p. 21; Taine, *ibid.*) Mais cette école, si bien d'accord avec le milieu et qui finit par en subir l'influence, n'en a pas moins une valeur logique, de l'importance en tant que réaction philosophique contre la philosophie antérieure. Par sa première philosophie, d'ailleurs, par le relief donné à certaines idées, Cousin, sans originalité profonde, a joué un rôle dans l'histoire de la Pensée. Taine a écrit un ouvrage polémique plutôt qu'une « étude d'histoire et de critique » : à son tour, il réagissait.

2. Voir sur ce point Janet, Ferraz, *ops. cits.*; Ravaisson, *la Philosophie française au XIX*e *siècle*; Saisset, *Revue des Deux Mondes*, 15 août et 1er septembre 1850, *les Écoles philosophiques en France depuis la Révolution de février*. « Embrasser l'ensemble entier des vicissitudes de l'esprit humain, depuis les premières lueurs de la réflexion qui s'éveille dans l'Inde jusqu'aux combinaisons les plus savantes de la spéculation moderne, depuis Kapila jusqu'à

se bornent pas à l'histoire des idées, mais qu'ils abordent la philosophie de l'histoire, c'est par l'évolution des idées qu'ils tendent à expliquer l'histoire. Quelque diverse et vague parfois que soit chez eux la notion d'éclectisme[1], ils ont tous voulu plutôt conserver et unir qu'innover et s'isoler. De « l'histoire des efforts que les homme ont fait pour découvrir la vérité[2] », ils se sont — plus ou moins, plus ou moins heureusement — aidés pour tâcher à la trouver eux-mêmes. Il n'y a que quelques grands systèmes possibles : la « nouvelle école » en recueille « tout ce qui a dans la nature humaine une racine réelle, n'excluant aucune idée, aucune force, aucun parti, mais tempérant tout pour tout accorder, pacifique, impartiale, compréhensive, n'ayant de parti pris que l'impartialité universelle[3] ». Elle utilise les systèmes, mais les condamne : elle se contente d'une « doctrine », — dont le but est « la restitution intégrale de toutes les croyances naturelles de l'humanité », dont l'instrument est « l'analyse » appliquée à « l'histoire entière de la pensée », mais d'abord à la « conscience individuelle », et ainsi dont le point d'appui est la « nature humaine ».

C'est ici enfin, c'est ici surtout que les philosophes éclectiques sont d'accord : ils se rattachent à Descartes, à Maine de Biran; ils développent le *cogito*. La psychologie est pour eux le premier degré de la recherche philosophique, et leur philosophie diffère selon précisément que diffère leur psychologie. Tandis que Cousin, trouvant dans le *moi* même une

Hegel, déchiffrer tous les monuments qui subsistent, recueillir tous les débris des monuments disparus, retrouver l'esprit de mille systèmes aujourd'hui oubliés, tout traduire, tout éclaircir, tout comparer, tout juger, voilà l'entreprise vraiment grande que la nouvelle école s'est proposée.... » Saisset, *loc. cit.*, p. 843. — Beaucoup d'écoles ont voulu résumer leur effort dans une Encyclopédie : l'école éclectique s'est limitée à un *Dictionnaire des sciences philosophiques*, dont la partie historique et critique a plus de valeur, de l'aveu de Saisset lui-même, que la partie dogmatique.

1. Le maître ayant varié lui-même, les disciples devaient l'interpréter diversement. Voir Brochard, art. *Cousin*, dans la *Grande Encyclopédie*.

2. L'expression est de Charles de Rémusat. Voir, sur son éclectisme, d'ailleurs intéressant, Ferraz, *op. cit.*, chap. x.

3. Saisset, *loc. cit.*, p. 842.

faculté métaphysique, s'élève assez vite, fort de cet appui, aux plus hautes questions, un Garnier décrit minutieusement les facultés du moi, en multiplie le nombre à tel point qu'il en perd de vue l'unité, et résout, en passant, par la perception directe ou la croyance, les problèmes philosophiques. Un Jouffroy, au contraire, préoccupé jusqu'à l'angoisse de ces problèmes, mais en même temps résolu à observer une méthode scientifique et à n'avancer qu'avec circonspection, commence par analyser les phénomènes intérieurs en déclarant prématurée toute affirmation sur le principe de ces phénomènes; il dépasse cependant les idées écossaises : « Il faut rayer de la psychologie cette proposition consacrée : *l'âme ne nous est connue que par ses actes et ses modifications.* L'âme se sent comme cause dans chacun de ses actes, comme sujet dans chacune de ses modifications.... » Il connaît le moi comme cause, — un moi distinct du corps, — mais sans connaître le moi comme substance. C'est à l'hypothèse et aux belles espérances de prolonger la science si courte.

Les progrès de la psychologie et les efforts de l'idéalisme, voilà ce qui caractérise la première période de ce siècle : tandis que l'Allemagne, témérairement, s'élance d'un bond dans l'absolu, la France, plus prudemment, s'y élève par degrés. Mais cet absolu idéal est intenable : comment passer de l'Un au multiple et comment passer de l'Idée à la Nature? Lorsque, par exemple, Hegel déclare que l'idée *s'extériorise* avant de revenir sur elle-même; lorsque Cousin soutient que l'absolu est à la fois un et triple, — Dieu, nature et humanité, — il est évident qu'ils reconnaissent tout à la fois et qu'ils nient la réalité de la nature. — A vrai dire, Hegel prête à l'idée une puissance évolutive, Cousin attribue à la conscience une activité spontanée, dont ils auraient pu tirer parti pour identifier dynamiquement la nature et l'esprit : mais ce ne sont là que germes négligés. — Aussi Cousin hésite entre l'idéalisme et le dualisme, comme entre le pan-

théisme et le théisme; bien mieux, il se rapproche enfin de la religion chrétienne et de la philosophie écossaise, après qu'il s'en était écarté. Voici donc que la Pensée moderne, en prenant possession du moi toujours plus complètement, flotte, pour sortir du moi, de l'intuition à la croyance; et, lorsqu'elle s'en remet à la croyance, ce n'est point en la raisonnant, du moins, en la circonscrivant, en la ramenant à des termes simples : foi religieuse ou sens commun, c'est une croyance brute, fruste, en quelque sorte, qu'elle accepte sans critique.

DEUXIÈME PHASE

I

La nature et l'histoire « construites » en Allemagne, le monde matériel négligé en France et en Écosse; là, une métaphysique aventureuse, ici une psychologie qui veut être précise, mais qui souvent, trop abstraite, dresse un catalogue de facultés, plus qu'elle n'explique la vie, les degrés de l'esprit et ses rapports avec l'univers : il y avait certes de quoi inquiéter ou irriter les savants. — Le problème philosophique avait été d'abord, d'après le point de vue cartésien, la recherche du fondement de l'expérience, la critique de sa possibilité. Dans l'école empirique ensuite, le problème était l'application de la méthode expérimentale à l'étude de l'esprit pour connaître la portée de l'esprit : les conséquences absurdes de l'application de cette méthode à cet objet (Hume) avaient fait constater des principes supérieurs à l'expérience (Kant), des phénomènes d'un ordre particulier (Reid), bien plus une activité (Fichte, Biran) qu'une expérience *sui generis* découvre. Mais tandis que se poursuivait cet effort pour restituer à l'esprit une valeur propre, — qui aboutissait au dogmatisme dans un idéalisme instable, — la

science de la nature poursuivait sa marche, elle aussi, s'enhardissait jusqu'au matérialisme, sans s'y maintenir, et, avec les idéologues, s'annexait l'esprit.

Le début du XIX[e] siècle fut pour la science une époque brillante, « en dehors de l'Allemagne, et surtout en France. Sous la première République et le premier Empire, alors que les Muses se taisaient, il y avait à Paris une réunion de savants dont chacun individuellement a laissé des traces brillantes, et qui tous ensemble gardaient vivante la conscience de la véritable méthode, à laquelle l'Académie des sciences de ce temps-là s'attachait avec une sévérité inflexible. Coulomb et Lavoisier, Laplace et Cuvier, Biot et Arago ont été, soit les précurseurs, soit les coryphées de cette grande époque, d'où date l'hégémonie que Paris a gardée dans la science pendant la première moitié de ce siècle. » Ce témoignage d'un Allemand ne saurait être suspect [1]. Tandis que se donnait carrière le génie allemand dans la spéculation et la création esthétique, l'intuition, au delà du Rhin, voulait suppléer et faisait dédaigner l'expérience : ce furent, selon l'expression de Humboldt, « les courtes et joyeuses saturnales d'une science purement idéale ». Cependant la philosophie même de Hegel avait enfanté la philologie; la conception du devenir appelait la connaissance de l'histoire, et un prodigieux atelier de travailleurs animés par la voix de Hegel a forgé des armes contre lui [2]. Commencée par les sciences historiques, la renaissance scientifique se généralisa vers 1820 ou 1825 [4].

1. Du Bois-Reymond, *Discours sur Alexandre de Humboldt, Revue scient.* du 10 novembre 1883, p. 580. Cf. A. de Candolle, *Histoire de la Science et des Savants* (2[e] édit., 1885) : il prouve par la statistique que, depuis la fin du XVIII[e] siècle jusqu'à 1840 ou 1850, la France a occupé dans la science une position éminente, avant l'Angleterre même et bien avant l'Allemagne. Voir pp. 430-431 ; cf. Poggendorf, *Histoire de la Physique*, pp. 258, 282.

2. Voir Hillebrand, préf. à la trad. d'Ottfried Muller; Sal. Reinach, *Manuel de philologie classique.*

3. Un peu plus tard dans le midi de l'Allemagne, selon de Candolle. En 1827, Oken, à Munich, le priait en souriant de ne pas aller l'écouter (*op. cit.*, p. 446). Voir sur *la philosophie de la nature* (Oken, Spix, Carus) Perrier, *la Phil. zoologique avant Darwin*; cf. Fortlage, *Genetische Gesch. der Phil. seit Kant.* — L'Université de Berlin, inaugurée en 1810, eut une large part dans le pro-

Alexandre de Humboldt, avec le prestige que lui donnait son autorité « dans le premier corps scientifique du monde », — à Paris, — y fut pour beaucoup : il jeta, en quelque sorte, le pont « entre l'Allemagne historico-philologique du commencement du siècle et l'Allemagne de nos jours, physico-mathématique et technico-inductive[1] ». De 1830 à 1850, — tant le mouvement fut décisif, — son pays parvint à égaler ou à dépasser l'Angleterre et la France[2]; « de même que, deux âges d'hommes auparavant, avait apparu d'un seul coup en Allemagne toute une génération de poètes et des penseurs, de même, avec un à-propos si merveilleux qu'on y soupçonne l'effet d'une loi secrète, apparut encore, à point nommé, une race vigoureuse et saine de savants[3] ».

En France et en Angleterre, depuis la fondation de la Société royale (1662) et de l'Académie des sciences (1666), le cours de la science fut toujours plus régulier : dans le pays de Bacon surtout, où l'étude des phénomènes est toute la philosophie pour beaucoup, où l'esprit empirique, comme on l'a remarqué, s'allie fort bien avec les croyances religieuses ou les tendances idéalistes, la marche scientifique s'accomplit d'un pas égal. Après le premier Empire[4], en France, la

grès scientifique : Guillaume de Humboldt, Boeck, Lachmann, Bopp, — Mitscherlich, Poggendorf, Johannes Muller, Jacobi. Voir du Bois-Reymond, *op. cit.*, p. 585.

1. Du Bois-Reymond, *ibid.*, p. 587.

2. De Candolle, *op. cit.*, p. 443.

3. Du Bois-Reymond, *op. cit.*, p. 584.

4. « Le chiffre alors était seul permis, honoré, protégé, payé. Comme le chiffre ne raisonne pas, c'est un merveilleux instrument passif de tyrannie qui ne demande jamais à quoi on l'emploie... ; le chef militaire de cette époque ne voulait pas d'autre missionnaire, d'autre séide, et ce séide le servait bien. Depuis ce temps, j'abhorre le chiffre, cette négation de toute pensée, et il m'est resté contre cette puissance des mathématiques exclusive et jalouse la même horreur qui reste au forçat contre les fers durs et glacés rivés sur ses membres.... Les mathématiques étaient les chaînes de la pensée humaine. Je respire; elles sont brisées! » Lamartine, *Discours sur les destinées de la poésie* (cité par Janet, *la Phil. franç. contemp.*, p. 5). — Réorganisation de l'Institut; Institut du Caire; Laplace, comte de l'Empire, etc. — Par contre, « la philologie, qui est la base de toute bonne littérature et sur laquelle repose la certitude de l'histoire, ne trouve presque plus personne pour la cultiver », écrivait Dacier dans un rapport à Napoléon (Reinach, *Manuel de philologie*, p. 13).

réaction religieuse, idéaliste, romantique, nuisit à la popularité de la science, mais contribua à sa perfection : battue en brèche, semble-t il, par l'idée, le sentiment, la foi, elle n'en prend que mieux conscience, à l'écart, de ses méthodes, et elle n'en assure que plus solidement ses résultats [1]. — La science du XIX[e] siècle, de plus en plus rigoureusement expérimentale et analytique, — bien que l'hypothèse y joue un rôle, nécessaire, d'ailleurs, et souvent considérable, bien que, parmi les naturalistes, il y ait même une *École des idées* [2], — se définit, se constitue, s'isole, méfiante, de tout ce qui n'est pas elle. Un Descartes embrassait la science dans sa philosophie et par sa philosophie promouvait la science; un Kant tirait de sa philosophie les principes des mœurs et ceux de la nature; un d'Holbach absorbait dans la science de la nature la philosophie tout entière. Mais voici qu'ignorée presque par les philosophes, la science veut ignorer la philosophie : science *positive* et qui se refuse à spéculer.

Tandis que l'astronomie continue ses conquêtes qui ont inauguré l'ère moderne [3], la physique, qui dispose d'instruments nouveaux, d'une précision admirable, se développe par l'étude de la lumière, de la chaleur, de l'électricité, du magnétisme [4], et la chimie surtout s'étend par l'analyse organique, s'approfondit par la théorie atomique [5]. La loi de la conservation de l'énergie apparaît bientôt [6] : on a justement remarqué que si l'étude des forces physiques a fait des progrès au XVIII[e] et au XIX[e] siècle, au XVIII[e] elle en a surtout fait

1. Sous la Restauration et la monarchie de Juillet, elle est plus florissante, à considérer le nombre des savants, que plus tard, à l'époque, réaliste, du second Empire : mais alors ce n'est pas la qualité de la science qui baissa, c'est l'organisation qui fut défectueuse. Voir, dans *la Théorie atomique* (*Bibl. Scient. Intern.*), la notice de Friedel sur Wurtz.

2. Voir Perrier, *le Transformisme*, introd.

3. Laplace, Delambre, Arago, Biot, W. Herschell, Gauss.

4. Rumford, Young, Faraday, Carnot, Fresnel, Fourier, Ampère; Niepce.

5. Fourcroy, Berthollet, Vauquelin, Gay-Lussac, Thénard, Chevreul, Dumas, Gerhardt; Davy, Dalton, Wollaston; Liebig, Avogrado, Berzélius. Voir Wurtz, *la Théorie atomique*; Berthelot, *la Synthèse chimique*.

6. Mohr (1837), Seguin (1839), Mayer (1842), Colding, Joule. Voir Tait, *Conf. sur quelques progrès récents de la physique.*

apparaître la diversité, et au XIX[e] elle a cherché surtout à y introduire l'unité [1]. La géologie, la paléontologie [2], — en attendant que naisse l'anthropologie préhistorique [3], — la zoologie, — avec l'étude des animaux inférieurs et du développement de l'embryon, avec les progrès de l'anatomie comparée [4], — non seulement s'enrichissent, mais se systématisent et travaillent à formuler des lois de détail à l'aide desquelles on contrôle de plus près la grande hypothèse de l'évolution et du transformisme [5].

En même temps, les applications industrielles de la science [6], des inventions diverses et sans nombre, développent, surtout en Angleterre et en France, la production, les échanges, par suite la richesse et le bien-être — dans les classes privilégiées, du moins : la « transformation économique », commencée au XVIII[e] siècle, se manifeste avec éclat. — Or l'importance croissante des phénomènes économiques devait se traduire par un avancement de cette science neuve, l'économie politique. Partout l'idée de progrès semblait se vérifier dans les faits : « Par un admirable synchronisme, toutes les découvertes contemporaines nous révèlent le changement continu et la création incessante de l'univers, comme elles nous révèlent la perfectibilité indéfinie de l'humanité. Ici, c'est l'école des anatomistes qui devance depuis longtemps la divination philosophique, en prouvant la continuité des progrès dans la série des êtres. Là, c'est une science presque nouvelle, la

1. Le mécanisme cartésien avait été, dans une certaine mesure, battu en brèche par la renaissance de nombreuses forces occultes : au XIX[e] siècle, il y a tendance à ce que la mathématique et la force restent seules en présence. Voir Janet, *la Phil. dynamiste* (*Revue des Deux Mondes*, 1[er] mai 1874).

2. Élie de Beaumont, Cuvier (voir son *Discours sur les révolutions du globe*), Humboldt, Lyell; Brongniart, Buckland, Lindley.

3. Thomsen, Boucher de Perthes (voir de Mortillet, *le Préhistorique*; Topinard, *l'Anthropologie*).

4. Lamarck, Cuvier, Ét. Geoffroy Saint-Hilaire, Henri Milne-Edwards, Dugès, Flourens, Sars, Ehrenberg, von Baer.

5. 1830, débats de Cuvier et d'Ét. Geoffroy Saint-Hilaire (voir Perrier, *la Phil. zoologique avant Darwin*).

6. Watt, Jacquard... (voir Thurston, *Histoire de la machine à vapeur*; Bourdeau, *Histoire des arts utiles*).

géologie, qui tous les jours renonce à ses théories de cataclysmes et de bouleversements pour expliquer par un développement continu la formation de notre globe. Assurément, elle préexistait à nos formules, à nos essais métaphysiques, cette belle synthèse scientifique, à l'aide de laquelle les naturalistes philosophes de l'époque actuelle essayent avec tant de succès d'expliquer l'animalité[1]. » Les économistes, en général, acceptent donc le progrès comme loi suprême, en même temps qu'ils commencent à démêler des lois particulières parmi les phénomènes sociaux. Seulement il faut faire ici une importante distinction : les uns, résolument optimistes, confiants en l'harmonie naturelle des choses, concluent au « laissez faire, laissez passer »[2]; les autres sont frappés, au moins autant que du progrès de la richesse, de l'inégalité des fortunes. Ceux-ci, sans doute, dans l'enthousiasme des conquêtes accomplies, font de l' « exploitation du globe », de l'industrie, le but même de l'activité humaine; mais en même temps ils veulent remédier au contraste intolérable de « producteurs » et de « non-producteurs », d'oisifs qui jouissent et de travailleurs qui souffrent; ils conçoivent que la vie économique n'est point quelque chose d'isolé et de réglé par d'immuables lois qui produiraient d'inévitables effets, mais que les phénomènes économiques, liés à l'état social tout entier, s'ils ont des conséquences fâcheuses, peuvent être modifiés par la société. Le travail philosophique du XVIIIe siècle avait abouti à proclamer les droits de l'homme, le libre contrat, la liberté : mais la liberté ne suffit pas, ni le droit théorique et l'égalité abstraite, si

1. Pierre Leroux, *De la doctrine des progrès continus*, cités par Perrier, *le Transformisme*, p. 40.

2. Voir Espinas, *Histoire des doctrines économiques*. École de Manchester. dans une certaine mesure; orthodoxes allemands; éclectiques français : l'école spiritualiste qui, avec des principes *a priori*, est pourtant, dans le détail, accueillante et conciliante, apporte les mêmes dispositions en économie politique, comme aussi en politique — où elle est l'école libérale. « Le libéralisme est appuyé sur les droits de l'humanité.... Il se réclame des vérités éternelles », dit Charles de Rémusat, et ces droits ne sont respectés que dans des gouvernements mixtes. (*Politique libérale*; voir Ferraz, *op. cit.*, pp. 402 sqq.)

l'inégalité règne et qu'il y ait impuissance réelle d'agir. Le progrès est la loi, mais l'individualisme a tort [1] : il faut, pour progresser, que la société *s'organise*, qu'elle devienne de plus en plus *société*; elle n'est pas soumise à des nécessités métaphysiques, mais régie par des lois positives; et c'est en se connaissant par la méthode positive qu'elle peut s'organiser d'une façon toujours plus parfaite [2].

Qu'il y ait une science des sociétés, qui se rattache à l'ensemble des sciences et qui rattache la société à l'ensemble de la nature; qui constate, qui explique le progrès passé et qui, conscience du corps social, prépare le progrès à venir : voilà l'idée nouvelle qui se fait jour en France avec le socialisme des débuts du XIXe siècle. Ce socialisme diffère de celui du précédent siècle, lequel, d'ailleurs, joua un faible rôle [3] : il n'est ni étranger à la science, ni hostile à la richesse; il se rattache ainsi aux encyclopédistes et aux économistes : mais il dépasse les encyclopédistes en ajoutant une science aux sciences existantes; et il s'oppose aux économistes en absorbant dans une science plus large l'étude de la richesse. Ce problème des rapports du tout et de l'individu, que le XVIIIe siècle — en dehors de l'Allemagne — était impuissant à résoudre, tend à s'éclairer un peu, — s'il y a une solidarité positive de l'individu et de la société, un intermédiaire, le corps social, entre l'individu et la nature. Une vue tout expérimentale des choses intègre les sociétés et leur histoire [4] dans la série des sciences — comme dans les systèmes *a priori* l'Idée, en son évolution, devenait l'Histoire et se réalisait par les divers États [5].

1. Voir, sur l'individualisme et ses diverses catégories d'adversaires, H. Michel, *l'Idée de l'État*.

2. Écoles historique et socialiste. Turgot, Adam Smith rattachaient déjà dans une certaine mesure l'économie politique à la vie sociale et à l'histoire. Voir Espinas, *op. cit.*; cf. Janet, *Histoire de la science politique*, *Saint-Simon et le saint-simonisme*; Ferraz, *Socialisme*, *Naturalisme*, *Positivisme*; A. Comte, *Cours de philosophie positive*.

3. Rousseau dans une certaine mesure, Mably, Morelly....

4. Aug. Thierry est disciple de Saint-Simon.

5. De 1830 à 1851, il y eut un important mouvement socialiste dont Paris

Saint-Simon sert de transition entre le XVIII[e] siècle et les idéologues, d'une part, Auguste Comte, de l'autre. Dans le fouillis de ses idées, on démêle au moins ceci : que tout doit devenir science, y compris la connaissance de l'homme comme individu et en société [1]; que l'étude de l'histoire fait ressortir la loi du progrès; que la société doit être réorganisée en fonction de la science complète; que ce sont les artisans du progrès qui doivent être à la tête de la société; et qu'il y a une religion nouvelle à formuler qui réponde à la conception nouvelle de la vie et de la société. Il fit donc un effort — qui continuait des tentatives antérieures, par exemple le culte de la Raison et de l'Être suprême — pour prolonger, non seulement la science en philosophie, mais la philosophie en religion, pour dégager du savoir positif une morale et une théologie « terrestres ». Ce fut d'abord la « religion de Newton »; cela devint le « nouveau Christianisme », et, avec ses disciples, la « Réhabilitation de la chair ». Tandis qu'en général la philosophie, au XVII[e] et au XVIII[e] siècle, avec Descartes, Bacon et leurs disciples, se séparait de la religion, on voit donc se rattacher à la philosophie une religion renouvelée. Et il est remarquable qu'ici encore, malgré leurs préoccupations positives, les saint-simoniens se rencontrent avec les idéalistes allemands [2].

fut le centre, Paris « l'étoile conductrice des peuples » (Herzen). « Nous étions arrivés à croire fermement que nous assistions aux derniers jours de la vieille civilisation et que le règne de l'égalité allait commencer. Bien peu résistaient au milieu surchauffé de Paris; généralement, deux mois de boulevard suffisaient à transformer un libéral en socialiste », a dit Bakounine à B. Malon (*Lundis socialistes*, *Revue socialiste*, juin, 1892). Voir Saisset, *les Ecoles philosophiques en France depuis la révol. de février*, I, Ecole sensualiste, *Revue des Deux Mondes*. 15 août 1850. — Dans la littérature, entre le lyrisme égoïste des romantiques et l'objectivisme des réalistes, il y eut une période humanitaire, socialiste (seconde manière de G. Sand, par ex.).

1. La philosophie se compose de deux sciences : l'astronomie et la physiologie. Le « physicisme » explique tout. « Les sciences particulières sont les éléments de la science générale à laquelle on donne le nom de philosophie; ainsi la philosophie a eu nécessairement et aura toujours le même caractère que les sciences particulières. » *Mémoire introductif...*, cité par Ferraz, *op. cit.*, p. 16.

2. Ils ont quelques affinités aussi avec l'école théocratique.

L'homme qui répond le mieux à ce développement des sciences, à ce désir de tout ramener à la science, qui opposa d'une façon précise et frappante à la conception métaphysique la conception positive des choses, c'est Auguste Comte, le fondateur du *positivisme*[1]. — Quelque richesse de détails que présente son œuvre, les idées générales qui l'inspirent tout entière et qu'il faut recueillir ici sont peu nombreuses, nettement posées, d'ailleurs, — et c'est un des caractères de la doctrine.

Comte prétendait mettre fin à « l'anarchie intellectuelle » et, du même coup, à la crise politique et morale qui en dérive; pourtant, en un sens, il ne se donnait pas pour un novateur. Il ne faisait que couronner un long effort : il complétait « la vaste opération intellectuelle commencée par Bacon, par Descartes et par Galilée[2] »; il n'ignorait pas l'analogie de la philosophie positive avec ce que les savants anglais entendent, depuis Newton surtout, par philosophie naturelle[3]. Mais la philosophie naturelle, c'est « l'ensemble des diverses sciences d'observation, considérées jusque dans leurs spécialités les plus détaillées », et elle ne comprend point, au surplus ,« tous les ordres de phénomènes »[4]. La philosophie positive est, en tant que philosophie, « un système général des conceptions humaines », et, en tant que positive, une « coordination des faits observés » sans doute, mais des faits les plus généraux, c'est-à-dire des lois. Selon la pratique prudente des sciences qui en fournissent les matériaux, elle considère comme « absolument inaccessible et vide de sens » la recherche des *causes* premières ou finales; mais elle a pour caractère fondamental « de regarder tous les phénomènes comme assujettis

1. En rapport dès 1818 avec Saint-Simon, c'est en 1824 qu'il se sépare de lui : les six volumes du *Cours de philosophie positive* parurent de 1830 à 1842 (1830, 35, 38, 39, 41, 42).

2. 1[re] leçon (cf. t. VI du *Cours*, p. 301); *les Principes de philos. positive*, p. 138 (1868).

3. *Avertissement de l'auteur*, *ibid.*, p. 83.

4. Hume complétait la philosophie naturelle par la philosophie morale.

à des *lois* naturelles » invariables[1]. Si la philosophie positive est quelque chose de plus que les sciences, c'est, d'une part, parce qu'elle affirme qu'il n'y a d'autre savoir que les faits généraux établis par la science — telle est sa théorie de la connaissance — et qu'il n'y a point de faits qui échappent à la science expérimentale — de là sa méthode; d'autre part, c'est parce qu'elle prétend faire la synthèse des connaissances acquises — et ainsi se constitue sa doctrine[2]. « Jusqu'à présent l'Académie des Sciences ne prend la nature que par petites parcelles; nul système général, de peur de tomber dans l'inconvénient des systèmes précipités, dont l'impatience de l'esprit humain ne s'accommode que trop bien », disait déjà Fontenelle[3]. D'Alembert, Condorcet avaient compris, — après Bacon et comme lui, après Descartes et autrement que lui, — plus tard la création de l'Institut avait exprimé dans un grand corps scientifique, la solidarité des sciences[4]. Mais Auguste Comte a protesté et réagi avec plus de force et de succès qu'on ne l'avait fait avant lui contre l'excès de la spécialisation : il vit qu'elle est un danger, tout en marquant un progrès, et que, nécessaire à coup sûr, elle ne saurait être définitive[5]. Il eut le mérite aussi de proclamer nettement que la fin de la science est la spéculation plus encore que la pratique : la vérité d'abord, ensuite seulement la puissance. « Ce serait se former des sciences une idée bien imparfaite que de les concevoir seulement comme les bases des arts, et c'est à quoi malheureusement on n'est que trop enclin de nos jours.... Nous ne devons pas oublier que les sciences ont, avant tout, une destination plus directe et plus élevée, celle

1. 1re leçon; cf. t. VI, p. 701.
2. Voir 1re et 58e leçons.
3. Littré, *Préface d'un disciple*, dans *les Principes de phil. positive*, p. 17.
4. Laplace, Cabanis ont résumé en de larges tableaux les progrès des sciences. Voir Picavet, *les Idéologues*.
5. « La division du travail intellectuel, perfectionnée de plus en plus, est un des attributs caractéristiques les plus importants de la philosophie positive.... Mais tout en reconnaissant les prodigieux résultats de cette division, tout en voyant désormais en elle la véritable base fondamentale de l'organisation générale du monde savant, il est impossible, d'un autre côté, de

de satisfaire au besoin fondamental qu'éprouve notre intelligence de connaître les lois des phénomènes[1]. »

En « construisant le système d'idées générales que cette philosophie était désormais destinée à faire indéfiniment prévaloir dans l'espèce humaine » et qui devait « réorganiser la société », Auguste Comte — bien qu'il eût, même sur ces points particuliers, des précurseurs[2] — se montrait original surtout par sa *loi des trois états*, par sa *classification des sciences* et par les développements qu'il donnait à la *physique sociale*.

Comment se manifeste le progrès? Par la succession de trois phases, — théologique, métaphysique et positive; ainsi s'explique le cours des choses humaines : sous les phénomènes, on met des volontés, puis des entités, jusqu'à ce qu'on renonce à l'inconnaissable pour étudier le connu, les réalités « appréciables à notre organisme », les phénomènes. Ainsi la philosophie positive est le terme du progrès pour Comte, comme l'idéalisme absolu est la fin du devenir pour Hegel : l'un et l'autre, en même temps qu'ils absorbent l'histoire dans leur philosophie, prétendent légitimer leur philosophie par l'histoire.

La physique sociale, qui remplit trois volumes du *Cours* sur six, était la partie de son œuvre à laquelle Auguste

n'être pas frappé des inconvénients capitaux qu'elle engendre, dans son état actuel, par l'excessive particularité des idées qui occupent exclusivement chaque intelligence individuelle. Ce fâcheux effet est sans doute inévitable jusqu'à un certain point.... Nous pouvons néanmoins, ce me semble, par des moyens convenables, éviter le plus pernicieux effet de la spécialité exagérée sans nuire à l'influence vivifiante de la séparation des recherches. Il est urgent de s'en occuper sérieusement.... N'oublions pas que... il est déjà bien petit dans le monde savant le nombre des intelligences embrassant dans leurs conceptions l'ensemble même d'une science unique, qui n'est cependant à son tour qu'une partie d'un grand tout.... *Craignons que l'esprit humain ne finisse par se perdre dans les travaux de détail...* » (1re leçon.)

1. 2e leçon.

2. Pour la loi des trois états : Turgot, d'Alembert, Condorcet, Cabanis, Destutt de Tracy, Thurot, Ampère, de Gérando, Burdin, Saint-Simon, Lancelin.... Pour la classification des sciences : d'Alembert, Destutt de Tracy, Lancelin, Draparnaud.... Pour la physique sociale : les idéologues et les socialistes. Voir Picavet, *les Idéologues*, pp. 454-455.

Comte tenait le plus[1]. Il y avait eu une science théologique et une science métaphysique de la société : à lui le rôle d'élever l'étude des phénomènes sociaux jusqu'à l'état positif[2]. Après avoir dans la *statique*, fixé les conditions d'existence de l'état social, il établit, dans la *dynamique*, les lois naturelles et invariables de l'évolution : et la première de toutes, c'est la loi des trois états qu'une large vue de l'histoire lui fait ici constater.

Cette science, qui clôt de longs efforts et permet l'avènement du positivisme, se trouve la dernière entrée dans la phase positive. Comme l'ensemble de l'histoire présente trois périodes, chacune des sciences successivement a passé par trois phases. On peut donc classer les sciences à ce point de vue. Et cette classification n'est pas seulement chronologique, elle est logique, et elle est réelle : elle est « conforme à la constitution du monde, au développement de l'histoire et à la gradation de l'enseignement[3] ». Mathématique, astronomie, physique, chimie, physiologie, physique sociale : telle est la formule encyclopédique qui reproduit « la hiérarchie naturelle et invariable des phénomènes[4] », en même temps que le développement positif de l'esprit humain : complexité croissante et généralité décroissante, tel est le caractère essentiel de cette hiérarchie[5]. « Chaque science dépend des vérités de toutes les sciences qui la précèdent, augmentées des vérités particulières qui lui appartiennent en propre. »

Ainsi la science objective ne soutient pas seulement des

1. « ... Terminer le système des sciences d'observation par la *physique sociale*..., tel est, j'ose le dire, le premier but de ce cours, son but spécial. » Voir 1re leçon.

2. C'est ici qu'il traitait assez durement l'économie politique, parmi les essais maladroits de sociologie positive, en faisant une exception pour Adam Smith.

3. Littré, *Préface d'un disciple*.

4. 2e leçon.

5. Aux sciences *abstraites* s'opposent les sciences *concrètes* qui concernent les êtres et les objets particuliers et qui commencent par être *descriptives* — comme à l'ensemble des sciences *théoriques* s'opposent les sciences *appliquées*.

rapports avec la philosophie : elle est toute la philosophie. Il y a une physiologie cérébrale, — Gall et Broussais sont parmi les autorités de Comte, — qui est une partie de la physiologie générale; il n'y a pas de psychologie. « Il est sensible que, par une nécessité invincible, l'esprit humain peut observer tous les phénomènes, excepté les siens propres. Car, par qui serait faite l'observation?... L'individu pensant ne saurait se partager en deux, dont l'un raisonnerait, tandis que l'autre regarderait raisonner. » L' « observation intérieure » est donc une illusion des métaphysiciens; elle autorise les opinions les plus contradictoires. « Depuis deux mille ans que les métaphysiciens cultivent ainsi la psychologie, ils n'ont pu encore convenir d'une seule proposition intelligible et solidement arrêtée[1]. » Ce jugement si dur est un peu affaibli, il est vrai, par un aveu comme celui-ci : « Je n'ai jamais lu, en aucune langue, ni Vico, ni Kant, ni Herder, ni Hegel, etc., je ne connais leurs divers ouvrages que d'après quelques relations indirectes et certains extraits fort insuffisants[2] ».

Mais s'il n'y a de connaissance que des phénomènes; si, parmi les phénomènes, — dans cette série qui va de la matière à la société, — il ne s'en trouve point qui soient d'un ordre à part; si, d'ailleurs, il y a des lois invariables

1. 1[re] leçon. « La métaphysique est la théorie des principes de l'esprit, d'où l'on tire les principes des choses, *ce qui est impossible*; la philosophie positive est la science des principes des choses, d'où l'on tire les principes de l'esprit, *ce qui est possible.* » Littré, dans *la Philosophie positive*, n° 1. Voir Liard, *la Science positive et la Métaphysique*, p. 47.

2. T. VI, *préface personnelle*, p. 35. « Je suis bien aise d'avoir fait connaissance avec Hegel...; il est bien moins fort que Kant, mais c'est, sans aucun doute, un homme de mérite. Il me semble encore trop métaphysique; je n'aime point son *esprit*, auquel il fait jouer un rôle si singulier, mais je trouve comme vous un esprit positif dans les détails; j'aime surtout qu'il ait vu que le monde n'a été vraiment chrétien qu'au XI[e] siècle.... En tout cas, je crois qu'il y a entre lui et nous un grand nombre de points de contact, quoique je ne croie pas jusqu'ici, comme vous, à l'identité de principes; et je ne pense pas que nous fassions bien de nous rapprocher de lui. Je suis très content de l'accueil qu'un homme aussi distingué a fait à mon travail (Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, 1822). » Lettre à d'Eichthal, alors à Berlin, du 10 décembre 1824 (*Revue occidentale*, mai 1882), citée par Gruber, *Auguste Comte*, pp. 58-59.

— et Comte ne songe pas en douter : est-il nécessaire de supposer un inconnaissable, la matière n'est-elle point tout? Et les lois de la raison ne sont-elles pas l'expression des lois naturelles[1]? Mais, d'autre part, s'il n'y a de connaissance que des phénomènes, pourquoi n'y aurait-il point place aussi dans la science pour une étude des phénomènes de l'esprit? Et comment cette étude attribuerait-elle à la raison une valeur que les phénomènes n'ont point? — Le positivisme pouvait donc ou se développer en matérialisme ou se corriger en phénoménisme.

En Allemagne se produisit le dogmatisme résolu, en Angleterre le doute prudent; dans le pays de Descartes, mais aussi de Montaigne et de Bayle et des idéologues, le positivisme se maintint davantage — ou du moins y tâcha — avec son double caractère[2] : sceptique, puisqu'il y a un inconnaissable; dogmatique, puisqu'il y a des lois assurées. Littré, mieux encore que Comte, en termes plus frappants, a défini le rôle du système dans la grande querelle des philosophes sur la portée de l'esprit : « Ni spiritualiste, ni matérialiste, la philosophie positive écarte de la science générale les débats que la science particulière a depuis longtemps et à son grand profit rejetés[3] ». « La situation est nouvelle pour l'homme de se voir, dans l'immensité de l'espace, du temps et des causes, sans autres maîtres, sans autres garanties, sans autres forces que les lois mêmes qui régissent l'univers; car elles sont pour lui ces trois choses : ses forces, ses garanties, ses maîtres.... [4] »

Mais il faut citer ici un passage fameux de Littré : « Ce qui est au delà du savoir positif, soit, matériellement, le fond de l'espace sans borne, soit, intellectuellement, l'enchaînement des causes sans terme, est inaccessible à l'esprit humain.

1. Voir sur la mathématique, *Cours*, t. I, pp. 352 sqq.; Gruber, *op. cit.*, p. 103.
2. *Revue de philosophie positive.*
3. *Préface d'un disciple.*
4. *Auguste Comte et la philosophie positive*, 2e édit., p. 525.

Mais inaccessible ne veut pas dire nul et non existant. L'immensité tant matérielle qu'intellectuelle tient par un lien étroit à nos connaissances et devient par cette alliance une idée positive et de même ordre; je veux dire que, en les touchant et en les abordant, cette immensité apparaît sous son double caractère, la réalité et l'inaccessibilité. C'est un océan qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable[1]. » Ainsi de l'Inconnaissable l'existence du moins n'est pas inconnaissable : il y a une réalité qui est substance, cause et fin, à laquelle le monde des phénomènes est suspendu[2]. Il est vrai que de certains passages — chez Littré comme chez Comte — il semblerait résulter qu'il n'y a rien en dehors de la nature, de la matière et de ses propriétés, que l'Inconnaissable est le néant[3]. — Faute de psychologie, faute de cette critique de la connaissance qui scrute la raison, le positivisme est intenable. Pour fonder les lois, qu'il ne veut pas abandonner, il tend au dogmatisme, à la métaphysique. La seconde philosophie d'Auguste Comte, dont il sera question plus loin, le prouve assez. Littré, qui refuse de suivre son maître dans ce qu'il considère comme des retours à la théologie, a lui-même, incontestablement, des velléités métaphysiques, c'est-à-dire, pour un positiviste, rétrogrades.

En Angleterre, ni la psychologie, depuis Locke, n'avait cessé d'être cultivée comme science positive, ni la théorie de l'association, fondée par Hume, d'avoir des partisans. Sans doute, l'école écossaise étudiait le fait de l'association sans y voir la loi souveraine de l'esprit : pourtant Thomas Brown[4]

1. *Auguste Comte...*, p. 529.
2. Une école matérialiste est née en France du positivisme, mais qui n'a pas joué un rôle bien éclatant. Voir André Lefèvre, *la Renaissance du matérialisme*, *la Philosophie*.
3. Voir Janet, *la Crise philosophique*; Ravaisson, *la Philosophie en France au XIXe siècle*.
4. 1778-1820.

— successeur de Dugald Stewart, mais disciple à la fois de Reid et de Hume — lui fit jouer déjà un rôle important; entre Hartley, Priestley, Erasme Darwin[1], d'une part, James Mill, de l'autre, il compte parmi ceux qui préparèrent la philosophie associationniste du deuxième tiers de ce siècle, si intéressante dans son effort, si éclatante par son action. L'idéologie et le positivisme même, en traversant la Manche[2], ne pouvaient qu'encourager cette psychologie « analytique » dont les Anglais d'alors semblaient avoir fait leur tâche propre. Mais la psychologie « analytique », surtout avec Stuart Mill, Spencer et Bain, devait donner un caractère particulier au positivisme.

Nous ne connaissons que des phénomènes : les formes, les lois, que nous appliquons aux phénomènes sont construites par l'esprit lui-même avec les matériaux qu'il reçoit et d'après sa loi propre, qui est celle d'association. « Le fait appelé premier est bien un fait, mais non pas un fait irréductible[3] » : il faut accepter, mais il faut expliquer les notions universelles. De là une théorie de la connaissance, — plus sceptique que celle du positivisme français, — fondée sur une théorie de l'esprit. « Toute connaissance vient de l'expérience : voilà ce que soutient Comte, et c'est aussi ce que je soutiens; mais je le soutiens dans un sens plus large que lui.... De plus, le caractère distinctif de l'école anglaise de psychologie est d'avoir étudié particulièrement cette doctrine et de l'avoir définitivement établie. Je ne sache pas que Comte, acceptant cette doctrine, ait fait quelque chose pour la rendre plus certaine ou pour lui donner plus de netteté. Dans le fait, cela lui était impossible, puisqu'il rejette cette partie de la science de l'esprit qui seule peut fournir les preuves de cette doctrine[4]. » Si Hume est précurseur de

1. 1704-1757; 1783-1804; 1731-1802.
2. Voir Gruber, pp. 168 sqq.
3. Stuart Mill.
4. *Pourquoi je me sépare d'A. Comte*; voir *Classification des sciences*, trad., p. 104.

Stuart Mill, Kant avait critiqué Hume avant que Stuart Mill reprît la même position : aussi celui-ci est-il obligé de la fortifier[1]. — L'associationnisme du XIX[e] siècle s'attache à expliquer les intuitions du sens commun *en tant qu'elles apparaissent intuitives*, à « réfuter l'hypothèse d'une origine *a priori* en la remplaçant[2] », c'est-à-dire en rendant compte de l'illusion aprioriste. Hartley avait montré « que les phénomènes mentals unis par association peuvent se combiner d'une manière plus intime qui rappelle les combinaisons chimiques, et disparaître dans un produit où les éléments cessent de se distinguer, de même que l'hydrogène et l'oxygène dans l'eau : en sorte que le composé mental semble un fait *sui generis* aussi simple que les éléments qui ont servi à le former, et manifeste des propriétés différentes de celles de ses éléments ». « La découverte de Hartley offre un champ plus vaste à la recherche des origines des phénomènes de l'esprit », disait Stuart Mill[3], et il a procédé avec une finesse extrême à l'analyse de cette synthèse que constitue l'esprit adulte. « Quand les phénomènes à expliquer sont le résultat d'une association qui remonte au début de la vie, à un âge dont on ne garde aucun souvenir, on peut faire les observations sur les enfants, sur les jeunes animaux ou sur les personnes qui pendant une partie de leur vie ont été privées d'une source d'expérience, de la vue ou de l'ouïe, surtout sur les personnes nées aveugles à qui l'on donne par une opération l'usage des yeux[4]. » — Herbert Spencer fit faire un pas décisif à la théorie des associations inséparables quand

1. Non seulement il perfectionne, mais il complète : par ex. pour les mathématiques qui sont un écueil de la théorie de Hume. Pour l'espace et le temps, Spencer et Bain ont eux-mêmes complété Stuart Mill.

2. Bain.

3. *Dissertations and Discussions*, III, cité par Cazelles dans la préf. de la trad. de *la Philosophie de Hamilton*. Voir Stuart Mill, *Phil. de Hamilton*, *Logique*; Bain, *les Sens et l'Intelligence*, *les Émotions et la Volonté*; Spencer, *Principes de psychologie*; Ribot, *la Psychologie anglaise contemp.*; Liard, *la Science positive et la métaphysique*, chap. VI, *la Phil. de l'association*.

4. *Ibid.*, p. XLV. Pour les lois de l'association, voir Mill, *Phil. de Hamilton*, chap. XI à XIV, *Logique*, liv. III, chap. VI, liv. VI, chap. IV; Bain, *les Sens et l'Intelligence*.

il les fonda sur l'hérédité, et que, cherchant à concilier l'ancien empirisme et le kantisme, il imagina, si l'on peut dire, une innéité acquise : « ... Il y a du vrai dans la doctrine des « formes de l'intuition ».... Mais je soutiens que ces relations internes préétablies, quoique indépendantes de l'expérience de l'individu, ne sont pas indépendantes de l'expérience en général.... Le cerveau représente une infinité d'expériences reçues pendant l'évolution de la vie en général; les plus uniformes et les plus fréquentes ont été successivement léguées, intérêt et capital, et elles ont ainsi monté lentement jusqu'à ce degré d'intelligence qui est latent dans le cerveau de l'enfant et qu'il léguera à son tour avec quelques faibles additions aux générations futures.... Il arrive ainsi que de ces sauvages, incapables de compter au delà du nombre de leurs doigts et qui ne parlent qu'une langue qui ne renferme que des noms et des verbes, sortent à la longue nos Newton et nos Shakspeare[1]. » Telle est la « croissance » de l'esprit.

Quelle que soit la force des principes qu'applique l'esprit adulte dans la connaissance scientifique, et quelque probabilité que leur donne la durée de l'expérience, ils n'en gardent pas moins un caractère relatif et précaire : « Il n'y a pas de proposition dont on puisse dire que toute intelligence humaine doit éternellement et irrévocablement la croire.... Toute personne habituée à l'abstraction et à l'analyse arriverait, j'en suis convaincu, si elle dirigeait à cette fin l'effort de ses facultés, dès que cette idée serait devenue familière à son imagination, à admettre, sans difficulté, comme possible, dans l'un par exemple des nombreux firmaments dont l'astronomie sidérale compose l'univers, une succession d'événements toute fortuite et n'obéissant à aucune loi déterminée; et de fait, il n'y a dans l'expérience ni dans la nature de notre esprit aucune raison suffisante, ni même

1. *Principes de psychologie*, IVe partie, chap. IV; t. I, p. 507.

aucune raison de croire qu'il n'en soit pas ainsi quelque part[1]. »

A côté des traits communs, il faut marquer les différences que présentent Stuart Mill, Bain, et surtout Spencer. — Mill est un psychologue et un logicien : il perfectionne, mais renouvelle le phénoménisme idéaliste de Hume. Les phénomènes en groupes réguliers dont l'ensemble est connu sous le nom de matière sont pour nous des *possibilités permanentes de sensation*[2]. Les sensations sont dans l'esprit, et c'est l'activité de l'esprit qui construit avec les sensations le monde, ses qualités primaires et ses lois. Cette activité de l'esprit, d'ailleurs, est pour Mill, comme pour Hume, l'écueil inévitable; il a eu beau améliorer la théorie associationniste, compléter l'explication positive, analytique, de la formation de l'esprit, il se heurte à cette même difficulté : comment s'associent les phénomènes, et comment une série peut-elle se connaître comme série? Et, après Hume, avec la même bonne foi admirable, Mill fait un aveu d'impuissance : « La chaîne de conscience qui constitue la vie phénoménale de l'esprit se compose non seulement de sensations présentes, mais aussi en partie de souvenirs et de prévisions. Or, que sont ces faits?.... Ils présentent cette particularité que chacun d'eux implique une croyance à quelque chose de plus qu'à sa propre existence....

1. Mill, *Logique*, liv. III, ch. xxi. Voir Taine, *Stuart Mill* (*Histoire de la litt. angl.*, t. V). Cf. Herbert Spencer : « ... La science n'a encore fait que systématiser l'expérience; elle n'en a pas étendu les limites. Nous ne pouvons pas plus qu'auparavant dire si les lois sont aussi absolument nécessaires qu'elles sont devenues pour notre pensée relativement nécessaires... » *Premiers Principes*, dernière page. Voir *Des lois en général*, à la suite de *la Classification des sciences*.

2. Ces possibilités permanentes sont communes à nous et à nos semblables; le monde des sensations possibles est régi, en outre, par des lois : il a donc une existence en dehors de nous; cette existence, c'est un monde extérieur. « Il est naturel, quand nous avons acquis l'idée de cause, que nous l'étendions, en généralisant, des parties de notre expérience à sa totalité. » *Phil. de Hamilton*, xi, *Théorie psych. de la croyance au monde extérieur*, et *appendice* aux chap. xi et xii. « Mais, ajoute Stuart Mill, je ne crois pas qu'on puisse prouver qu'il y a quelque chose de réellement extérieur à nous, à l'exception des autres esprits. » *Ibid.*, xi, p. 225, note. Voir aussi un passage, cité dans cette note, du professeur Fraser.

Si donc nous regardons l'esprit comme une série de sentiments, nous sommes obligés de compléter la proposition, en l'appelant une série de sentiments qui se connaît elle-même comme passée et avenir; et nous sommes réduits à l'alternative de croire que l'Esprit, ou Moi, est autre chose que les séries de sentiments, ou de possibilités de sentiments, ou bien d'admettre le paradoxe que quelque chose qui, *ex hypothesi*, n'est qu'une série de sentiments peut se connaître soi-même en tant que série. — La vérité est que nous sommes en face de l'inexplicabilité finale à laquelle... nous arrivons inévitablement quand nous touchons aux faits ultimes...[1]. » « Je présente ces faits (la *Mémoire* et l'*Expectation*) comme inexplicables dans la théorie psychologique, je les laisse à l'état de purs faits, sans faire de théorie; je n'admets pas que l'hypothèse de la Possibilité Permanente donne une théorie suffisante du Soi.... » — Ainsi nous ne connaissons que des états de conscience, et nous sommes obligés de reconnaître un Moi auquel nous ne pouvons que donner son nom propre, sans qu'il participe de la nature des choses qui répondent à nos noms[2].

Stuart Mill, en philosophe anglais, ajoute à sa psychologie positive une doctrine religieuse. La nature ne lui suffit pas sans Dieu[3]. Il n'admet point, d'ailleurs, qu'on connaisse

1. Chap. xii, pp. 234-235. Cf. *appendice*, p. 237, et pp. 247-251.
2. P. 250. « Nous plaçons-nous au point de vue des sceptiques, et disons-nous que nous ne connaissons rien de plus que nos impressions et nos idées elles-mêmes; qu'elles sont pour nous les seules choses existantes, et que la personnalité, leur prétendu support, est une pure fiction?... Cette proposition, verbalement intelligible, mais en réalité inconcevable, suppose elle-même la croyance qu'elle a la prétention de repousser. En effet, comment la conscience peut-elle se résoudre complètement en impressions et en idées, quand une impression implique nécessairement l'existence de quelque chose d'impressionné? Ou bien encore, comment le sceptique qui a décomposé sa conscience en impressions et en idées, peut-il expliquer qu'il les regarde comme *ses* impressions et *ses* idées? Ou, encore une fois, si, comme il y est forcé, il admet qu'il a une intuition de son existence personnelle, quelle raison peut-il alléguer, pour rejeter cette intuition comme n'étant pas réelle, tandis qu'il accepte les autres comme réelles?... » Herbert Spencer, *Premiers Principes*, § 20. Pourtant Spencer conclut que « la *connaissance* de la personnalité est interdite par la nature de la pensée ».
3. Voir *Essais sur la Religion*.

l'Absolu, Dieu, par une connaissance immédiate ou intuitive : l'Absolu est incogniscible, mais il est concevable. Tout ce qui se rapporte à Dieu est matière d'inférence *a posteriori* : seulement les attributs relatifs sous lesquels nous le concevons, nous pouvons les penser à un degré qui dépasse tous les degrés limités [1]. — Stuart Mill, en somme, trouve sous les phénomènes le moi et Dieu. Il est évident que la préoccupation positiviste le retient dans un scepticisme prudent qui ne le satisfait point; et il est évident qu'il tend à cet idéalisme berkeleyen — où d'ailleurs l'objet ne se comprend guère — que la méthode expérimentale avait corrigé dans le prudent scepticisme de Hume.

Bain, lui, n'est pas un psychologue seulement et un logicien, mais un physiologiste : il a étudié les relations de l'esprit et du corps, et il a déclaré qu'il y a corrélation entre le corps et l'esprit : les forces mentales dépendent de l'activité du cerveau; « il y a une relation définie (bien qu'elle ne soit pas numériquement déterminable) entre la somme des opérations physico-mentales et la somme des actions purement physiques. Les unes et les autres sont comprises dans la grande oxydation totale de l'organisme; et plus les unes absorbent de force, moins il en reste pour les autres. Telle est la formule de la corrélation de l'esprit avec les autres forces de la nature [2]. » Qu'est-ce, d'ailleurs, que le corps, la matière, le monde? « Le monde ne peut être connu que par son rapport avec l'esprit. La connaissance est un état de l'esprit; *la notion d'une chose matérielle est une chose mentale.* Par une illusion de langage, nous nous imaginons être capables de contempler un monde qui n'entre pas dans notre propre existence mentale. Mais cette tentative se détruit

1. *Phil. de Hamilton*, voir chap. IV et VII.

2. Voir *l'Esprit et le Corps*. La psychologie est une face de ce dont la physiologie est une autre face : « Il n'y a pas action de l'esprit sur le corps et du corps sur l'esprit; il y a l'esprit et le corps réunis qui déterminent un résultat à la fois physique et moral ».

elle-même, car cette contemplation est un effort de l'esprit [1]. » Ainsi nous sommes enfermés dans la conscience, dans le relatif : la conscience, au reste, n'existe que par le changement, la relation. La pensée est une spontanéité [2], mais qui ne s'exerce point sans dépense nerveuse, ni celle-ci sans nourriture. Toutes les forces connues étant convertibles entre elles, l'association, semble-t-il, serait l'effet mental de la force en soi inconnue, inconnaissable [3].

Mais c'est dans la synthèse d'Herbert Spencer — non seulement psychologue, logicien, physiologiste, mais savant universel, esprit généralisateur et hardi — qu'il faut voir se compléter, s'absorber la psychologie de Bain [4]. — La psychologie est une science à part, parce que le fait de conscience est un fait spécial : mais « la vie mentale » et « la vie corporelle » ne sont que « des subdivisions de la vie en général »; à ses origines l'une plonge dans l'autre, et la distinction ne s'établit nettement que par degrés. Il y a donc une base physiologique de la vie mentale, une base physiologique de l'association : Spencer, lui, le déclare formellement. « Les changements dans les cellules nerveuses sont les corrélatifs objectifs de ce que nous connaissons subjectivement comme des faits de conscience [5]. » Or le système nerveux évolue graduellement en s'adaptant au milieu; ce sont, par l'intermédiaire du sys-

1. Voir *les Sens et l'Intelligence*.

2. « Ceux qui ont étudié les écrits des psychologues associationnistes ont vu, avec défaveur, que, dans leurs expositions analytiques, il y avait une absence presque totale d'éléments actifs ou de spontanéité appartenant à l'esprit lui-même.... La théorie de M. Bain... est dans le même rapport avec celle de Hartley que celle de Laromiguière avec celle de Condillac... » Stuart Mill, *Dissertations and Discussions*, t. III; voir Ribot, *op. cit.*, pp. 251-253.

3. La division de l'esprit en facultés a perdu ici toute importance et toute réalité.

4. Bain « a mis en ordre la grande masse des faits découverts par les anatomistes et les physiologistes dans les cinquante dernières années ». Son livre « ne constitue pas en lui-même une philosophie mentale proprement dite; mais c'est une collection de faits classés pour un tel système.... Considéré comme moyen de conduire à des résultats plus élevés, l'ouvrage de M. Bain est d'une grande valeur... » H. Spencer, *Essays*, t. I; voir Ribot, *op. cit.*, pp. 324-325.

5. Voir *Principes de Psychologie*, II[e] partie, chap. VII et VIII.

tème nerveux, les relations externes qui produisent les relations internes; c'est la fixité de celles-ci qui explique la nécessité de celles-là, quand une longue série d'expériences a rendu des associations inséparables. Il ne suffit plus de noter que le kantisme ici se trouve physiologiquement interprété [1] et, par suite, que l'empirisme s'est transformé en rejetant l'hypothèse — car c'était une hypothèse aussi — de la table rase [2] : il faut insister sur ce point que, pour avoir embrassé l'ensemble de la science et consulté l'histoire, Spencer fait de l'objet une réalité antérieure à la conscience que le sujet en prend.

Tout ce que nous connaissons se divise en deux séries de manifestations, des vives et des faibles, et cette distinction repose sur la loi même de la pensée : point de pensée, en effet, sans intuition de ressemblances et de différences. Les manifestations vives constituent le non-moi ou l'objet; les manifestations faibles constituent le moi ou le sujet. Il ne faut dire, ni — comme l'idéaliste — que cette distinction est illusoire, ni — comme le sceptique — qu'elle est douteuse, ni — comme le « réaliste naturel [3] » — qu'elle est inexplicable : « elle est le produit légitime de la conscience élaborant des matériaux d'après les lois de son action normale [4] ». Mais les manifestations vives sont des originaux, et les faibles sont des copies : les conditions constantes auxquelles sont soumises les manifestations subjectives *symbolisent* les con-

1. «... Les termes vérité *a priori* et vérité nécessaire dont je me sers dans cet ouvrage ne doivent pas s'entendre dans le sens ancien, comme impliquant des connaissances absolument indépendantes de l'expérience, mais comme impliquant des connaissances devenues organiques par suite d'une immense accumulation d'expériences reçues en partie par l'individu, mais surtout par tous les ancêtres des systèmes nerveux desquels il hérite. En se reportant aux *Princ. de psychologie* (§§ 423-433), on verra que les garanties que nous avons de l'une de ces convictions dernières indestructibles, c'est que dans l'hypothèse de l'évolution elle représente une accumulation d'expériences immensément plus grande que n'en saurait acquérir un seul individu » *Premiers Principes*, p. 158, note.

2. Cf. G. Lewes, *Histoire de la Philosophie* : Condillac.

3. Le réalisme de Spencer est « un réalisme transfiguré ».

4. *Premiers Principes*, § 45.

ditions constantes sous lesquelles existent les objectives [1]. Les modes invariables de cohésion selon lesquels se présentent et se représentent les manifestations, sont l'Espace et le Temps, — modes abstraits constitués avec les *formes* des relations mentales, — la Matière et le Mouvement — modes concrets constitués avec le *contenu* de ces relations [2]. D'ailleurs, l'analyse la plus profonde découvre un mode ultime, la Force : non seulement tout le non-moi se ramène à des expériences de force; mais la conscience, où le moi se distingue du non-moi, ne consistant elle-même qu'en changements, est force aussi dans sa donnée fondamentale. Au surplus, la Force « persiste », et les diverses forces sont équivalentes : c'est là un principe *a priori* qui, plus ou moins voilé dans la plupart des esprits, a été mis en lumière par l'expérience [3]. Et si le matérialiste déclare que « la matérialité des phénomènes de conscience » se trouve ainsi confirmée, le spiritualiste, à son tour, peut soutenir ceci : dès lors que « les forces déployées dans la matière ne sont connaissables que sous la forme de ces mêmes équivalents de conscience qu'elles produisent, il faut en conclure que ces forces, quand elles existent hors de la conscience, sont de la même nature que lorsqu'elles existent dans la conscience; et ainsi se justifie la conception spiritualiste, d'après laquelle le monde extérieur consiste en quelque chose d'essentiellement identique avec ce que nous appelons l'esprit [4] ». En réalité, la substance nous est inconnue; mais le relatif, que seul nous pouvons connaître, implique une réalité cachée derrière les apparences, l'absolu : « le noumène et le phénomène se présentent dans leur relation primordiale comme deux côtés du même changement, et nous sommes obligés de les regarder tous deux comme également réels, le dernier non moins que le premier [5] ». Ce

1. *Premiers Principes*, § 51.
2. *Ibid.*, § 50.
3. *Ibid.*, IIe partie, chap. IV-VIII.
4. *Ibid.*, § 194.
5. *Ibid.*, § 50.

que la religion nomme d'un terme positif, — Dieu, — c'est l'Inconnaissable de la science, qui — malgré son nom négatif — existe positivement[1]. Croire à la réalité de l'Absolu, à « l'Inconnu positif », c'est réconcilier, dans une certaine mesure, la Religion, la Métaphysique et la Science : ici même se fait jour la préoccupation éclectique, propre à la Pensée moderne.

Somme toute, a-t-on dit, c'est le dogmatisme, c'est le panthéisme dualiste de Spinoza qui reparaît. Et certains passages de Spencer, par exemple les dernières lignes des *Premiers Principes*, ont, sans doute, une apparence spinoziste : « Bien que la relation du sujet et de l'objet nous oblige à ces conceptions antithétiques de l'Esprit et de la Matière, l'une est tout autant que l'autre le signe de la Réalité inconnue et qui les supporte l'une et l'autre ». — Mais, au fond, pour Spencer, le sujet est quelque chose de dérivé, à quoi l'objet dont il dérive est analogue; et une même existence dure et évolue dans la série entière des phénomènes[2]. Toute la réalité phénoménale, esprit et matière, se réduit à la force : la Force est le symbole dernier de la réalité nouménale. « Rejetant toutes les complications et contemplant la Force pure, nous sommes irrésistiblement contraints... à concevoir vaguement qu'une force inconnue est corrélative de la force connue. » C'est à un naturalisme ou à un panthéisme dynamiste qu'aboutirait Spencer s'il n'était condamné par son positivisme, par l'empirisme transformé mais persistant de sa psychologie, à rester à mi-chemin de ses tendances[3]. Cette notion de force, dont l'origine est subjective[4], il la vide

1. « Si la religion et la science peuvent se réconcilier, c'est sur ce fait, le plus profond, le plus large et le plus certain de tous : que la puissance dont l'univers est la manifestation pour tous est complètement impénétrable. » *Ibid.*, § 14.

2. « La conception d'existence absolue n'est que le revers de la conscience de soi. » *Ibid.*, § 26. Cf. Descartes, *Principes*, I, 21 : *Que la seule durée de notre vie suffit pour démontrer que Dieu est.*

3. Voir les *Essais*, tout empreints de finalité, d'un anthropomorphisme qui disparaît plus tard.

4. *Premiers Principes*, §§ 74, 176.

donc, autant qu'il peut, de contenu psychologique. D'autre part, une fois que Spencer a reconnu le noumène, le support de la force, ce noumène ne joue plus guère de rôle actif dans son œuvre.

Il y a une partie de sa philosophie — la théorie de la connaissance — qui peut se résumer ainsi : l'Être est, sans qu'on doive jamais savoir d'une façon adéquate ce qu'il est; il s'affirme et il se symbolise dans la réalité dérivée ou phénoménale. Et il y a une autre partie de sa philosophie — la synthèse — qui s'oppose à l'ontologie des Allemands, toute « fantastique », et à la philosophie naturelle des Anglais, trop incoordonnée [1], et qui veut être — comme le positivisme de Comte [2] — le savoir complètement unifié : or cette synthèse est — ou cherche à être — entièrement mécaniste. Si sa philosophie de l'Inconnaissable, liée à la psychologie, à la sociologie, à la morale, tend au naturalisme dynamiste ou même au panthéisme [3], sa philosophie du connaissable, fondée sur la physique, tend, sans y aboutir davantage, au matérialisme pur.

Dans cette recherche de l'Unité qui est le but de la science, comme elle l'est de tout le travail de l'esprit [4], l'effort que

1. *Premiers Principes,* § 36.

2. Il est incontestable que Comte a exercé une certaine influence sur Spencer; il est incontestable que la philosophie de Spencer est en partie originale. Peu importe, d'ailleurs, ici : notons seulement qu'il y a la conception positiviste en général — et c'est Comte qui en a le premier donné la formule — et le positivisme de chaque positiviste, celui de Comte, celui de Spencer, etc. Voir Spencer, *Pourquoi je me sépare d'A. Comte* dans la *Classification des sciences*; St. Mill, *Auguste Comte et le positivisme*, et Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, qui critiquent la critique de Spencer.

3. Voir Rauh, *Essai sur la fond. mét. de la morale*, I, *la morale naturaliste*. Spencer soude par endroits sa morale à sa philosophie de l'Inconnaissable, dans une sorte de stoïcisme ou de spinozisme transformé : « Si à la volonté divine, que l'on suppose révélée d'une manière surnaturelle, nous substituons la fin révélée d'une manière naturelle vers laquelle tend la Puissance qui se manifeste par l'évolution; alors puisque l'Évolution a tendu et tend encore vers la vie la plus élevée, il s'ensuit que se conformer aux principes par lesquels s'achève la vie la plus élevée, c'est l'accomplissement de cette fin ». (*La Morale évolutionniste*, p. 148.) Par endroits, au contraire, c'est l'utilitarisme qui triomphe.

4. C'est vers l'unité « que la science, la métaphysique et la théologie ont marché et marchent encore. La fusion des conceptions polythéistes en la

Spencer a tenté est d'un intérêt extrême, et cet effort venait à son heure. Non seulement Comte, en formulant sa loi de la dynamique sociale, n'a expliqué le progrès — par l'activité de l'homme et l'action du milieu — qu'en termes vagues, mais il a critiqué la théorie de Lamarck, proclamé la fixité des espèces et négligé la question de l'origine des organismes[1]. Spencer, lui, a voulu expliquer le progrès et, reprenant la théorie de l'évolution, il lui a donné la même ampleur que les idéalistes allemands avaient fait, mais en la transformant, en la transposant, pour ainsi dire, à l'aide des résultats obtenus par les sciences partielles. Pour lui aussi, la philosophie doit expliquer « l'histoire entière des choses[2] », et, pour lui aussi, son œuvre est l'aboutissement — non pas le terme, il est vrai — de l'histoire. Effort puissant pour évincer la finalité et tout réduire aux facteurs mécaniques, dont l'effet — comme de l'associationnisme en psychologie — devait être, quand bien même la finalité persisterait en définitive, d'en limiter tout au moins et d'en réduire le rôle.

Spencer, convaincu dès l'abord que le progrès est la loi de l'humanité[3], commença par ramener la loi humaine à une loi biologique : *tendance à l'individuation*, — par cette for-

conception monothéiste, et la réduction de la conception monothéiste à une forme de plus en plus générale, où la personnalité et la providence disparaissent dans l'immanence universelle, sont les manifestations de ce progrès. Il se manifeste encore dans la décadence des théories sur les « essences », les « potentialités », les « qualités occultes », et dans l'abandon des doctrines telles que les « Idées de Platon », « l'Harmonie préétablie », et autres semblables, et dans la tendance à identifier l'Être qui est présent dans la conscience avec l'Être qui est conditionné autrement au dehors de la conscience. Ce progrès est encore plus évident dans les conquêtes de la science. Depuis le commencement, la science a groupé des faits isolés sous des lois, réuni des lois spéciales en des lois générales, et s'est élevée de lois en lois à des généralités toujours plus hautes, jusqu'à ce que la conception de lois universelles soit aujourd'hui devenue vulgaire » § 192.

1. *Cours*, t. III.

2. *Premiers Principes*, §§ 186-187.

3. « Le progrès n'est point un accident, mais une nécessité. Loin d'être le produit de l'art, la civilisation est une phase de la nature, comme le développement de l'embryon ou l'éclosion d'une fleur.... Il est sûr que ce que nous appelons le mal et l'immoralité doit disparaître; il est sûr que l'homme doit devenir parfait. » *Social Statics*, p. 80; voir *Premiers Principes*, introd. du traducteur, p. XXVI.

mule il expliquait, aussi bien que le développement de l'organisme, celui des sociétés et de la civilisation en général. Mais une telle explication n'était ni ultime ni dégagée manifestement de toute finalité. Or Spencer, en considérant l'évolution des espèces, — que botanistes, zoologistes et géologues étudiaient à l'envi, — fut frappé de ce fait que les flores et les faunes, comme les individus mêmes [1], passent d'un état de structure homogène à un état de structure hétérogène, progressent en variété tout en progressant en unité, et ainsi, dans le développement héréditaire, s'adaptent de plus en plus au milieu. Il s'attacha, dès lors, à cette loi du passage de l'homogène à l'hétérogène : d'une part, il l'appliqua à toutes les catégories de faits [2], à l'histoire entière de l'univers; d'autre part, remontant plus haut, il lui trouva des causes physiques : une force qui se dépense se décompose en plusieurs forces et produit un degré supérieur de complication, et l'état d'homogénéité est une condition d'équilibre instable. Mais la variation n'amène pas toujours le progrès : il fallait y joindre l'individuation et, après avoir mécaniquement expliqué celle-là, pousser jusqu'à celle-ci l'explication mécanique. S'élevant au principe suprême de la *persistance de la force*, — comme le repos absolu, la permanence absolue, n'existe pas; que tout changement est une modification dans l'arrangement de la matière indestructible et dans la répartition du mouvement continu; qu'enfin le mouvement se produit dans la direction de la plus grande force, et qu'il est rythmique, — Spencer déclare que la redistribution continue de la matière et du mouvement ne peut avoir d'autre loi que l'alternative d'une concentration de la matière avec dissipation de mouvement et d'une dispersion de la matière avec absorption de mouvement, d'une *intégration* et d'une *désintégration*. L'intégration, voilà la traduction mécanique de l'individuation, de l'unité. La loi d'*instabilité de l'homo-*

1. Loi de Baër.
2. Voir Spencer, *Essais*; Cazelles, introd., et Ribot, *op. cit.*

gène, celle de *multiplication des effets*, qui mettent la variété dans l'unité, sont des corollaires, elles aussi, de la Persistance de la Force. Il en faut ajouter un autre, la loi de *ségrégation* : les mouvements divers qui naissent des effets multiples ont pour résultat la convergence des unités mues dans le même sens et la divergence de celles qui sont mues dans des sens différents, — et ici Spencer absorbe la théorie darwinienne de la sélection [1]. — Il est maintenant établi [2] que le mérite de Darwin est, non pas dans l'hypothèse transformiste, — puisqu'elle lui est bien antérieure, et que Spencer l'adoptait dès 1852, — mais dans sa tentative pour faire de cette hypothèse une vérité scientifique. Autre chose est la doctrine de l'évolution, autre chose l'explication plus ou moins solide et complète qu'on en donne : le darwinisme, c'est une certaine façon d'établir la « création naturelle ». Spencer devait tirer parti — et il n'y a pas manqué — des faits recueillis, des explications mécanistes proposées par son grand compatriote, comme il avait profité des travaux de Grove, Meyer, Joule, et de tant d'autres. — Encyclopédiste des preuves, des explications partielles de l'évolution, il a essayé d'en trouver la loi suprême, la formule unique : L'évolution est une intégration de matière accompagnée d'une dissipation de mouvement, pendant laquelle la matière passe d'une homogénéité indéfinie, incohérente, à une hétérogénéité définie, cohérente, et pendant laquelle aussi le mouvement retenu subit une transformation analogue [3]; et cette évolution, d'où naît les progrès, est suivie de dissolution. La synthèse spencérienne est mal nommée « l'évolutionnisme » : ce n'est qu'une explication d'ensemble, hypothétique et personnelle, de l'évolution.

Voici donc que la physique mécanique rend seule compte d'un progrès dont on ne peut dire, s'il accompagne l'évolution, qu'il soit la fin du devenir, puisque la décadence se pro-

1. *Premiers Principes*, § 166.
2. De Quatrefages, Perrier, Hæckel.
3. § 145.

duit à son tour, compagne de la dissolution. Lamarck croyait à un plan des choses, à une cause première « qui a donné l'existence à la nature et qui l'a faite en totalité ce qu'elle est[1] »; Darwin admettait que la vie « a été avec ses puissances diverses insufflée primitivement par le créateur dans un petit nombre de formes, dans une seule peut-être[2] » : ainsi conçu, le mécanisme n'est pas incompatible avec la finalité. Le *système de philosophie* de Spencer est une physique universelle, poursuivie jusque dans la psychologie, et la sociologie, et qui fait penser à la mathématique universelle de Descartes — sauf que celle-ci procède de la pensée et de Dieu.

Force permanente et physique universelle : n'y a-t-il pas bien là, somme toute, une conception matérialiste? — Oui; mais, à supposer que la loi spencérienne d'évolution s'applique pleinement aux phénomènes observables dans ce milieu, dans ce fragment des choses où nous sommes, — ce qu'il n'a démontré qu'insuffisamment et grossièrement, — est-elle tirée simplement de la loi de permanence de la force? Qu'est-ce que l'*attraction* et la *répulsion*, ou l'apparence d'attraction et de répulsion, qui se manifestent dans le changement, et qui créent les agrégats de matière? « Postulat » indispensable et inexplicable[3]; « conceptions antagonistes nées de l'antagonisme de nos muscles extenseurs et fléchisseurs[4] »; « aspects complémentaires de cette force qui constitue la donnée dernière de la conscience[5] », dit Spencer : voilà donc cette force déterminée bien ou mal, mais enfin déterminée, malgré tout, d'une façon qui n'est point purement physique, en termes qu'on ne saurait dire complètement dépouillés d'anthropomorphisme. La force, d'autre part, est sans limites dans l'espace, sans commencement ni fin dans

1. *Philosophie zoologique*; voir Renouvier, *Essai de classification* ..., t. I, p. 188.
2. Fin de *l'Origine des espèces*.
3. *Premiers Principes*, § 88.
4. *Ibid.*, § 74.
5. *Ibid.*, § 176.

le temps — bien que l'infinité soit inconcevable : aussi l'évolution et la dissolution constituent-elles un rythme universel et éternel — bien que ce rythme, constaté dans un canton de la matière et avec une certaine quantité de mouvement, n'ait pu être observé et ne soit même pas intelligible, semble-t-il, dans l'espace et le temps infinis [1]. Ce principe, enfin, de la persistance de la force, ce principe suprême, avec quelque évidence qu'il s'impose à l'esprit, comment échappe-t-il à la relativité de toute connaissance de l'esprit? Il fonde tout, et sur quoi se fonde-t-il? Sans doute, Spencer veut que la force dont nous affirmons la persistance soit « la Force absolue dont nous avons vaguement conscience comme corrélatif nécessaire de la force que nous connaissons [2] » : mais alors comment déclarer que nous ne savons pas « si les lois sont aussi absolument nécessaires qu'elles sont devenues pour notre pensée relativement nécessaires », et que « la connexion entre l'ordre phénoménal et l'ordre ontologique est à jamais impénétrable [3] »? C'est la Force absolue qui communique à l'évolution phénoménale sa réalité, son infinité; c'est l'évolution phénoménale qui donne à la force absolue ses déterminations : mais cette réalité est inconnaissable, cette infinité incompréhensible, ces déterminations inadéquates....

Comme il hésite entre le dynamisme et le matérialisme, Spencer flotte entre le dogmatisme et le scepticisme. Cette synthèse « positive » est, pour une part, hypothétique et métaphysique. Spencer voudrait avoir à la fois les bénéfices de la philosophie et ceux de la science. Il a peur de dogmatiser, et il cherche à dogmatiser. Il se heurte au mystère — et c'est l'effet critique du positivisme; il croit à de l'ordre, à une réalité — et c'est l'effet dogmatique du savoir positif;

1. D'ailleurs il y a sur ces points, dans les idées et le langage de Spencer, bien des hésitations, bien des contradictions. Il parle du Tout, de la totalité (§§ 183, 190) de l'univers infini, d'évolutions successives, toutes pareilles, et qui diffèrent par leur résultat concret (§ 182).

2. *Ibid.*, § 62.

3. *Ibid.*, § 194.

c'est aussi tout ensemble besoin de sens commun et tradition religieuse : car il y a, on l'a remarqué, du Reid dans Spencer. Il proclame donc un Inconnaissable, et il affirme un Absolu; il joint cet Absolu et cet Inconnaissable. Et l'on peut se demander s'il n'y a point là une conception toute verbale : c'est le relatif, *seul connaissable*, qui implique l'absolu; et c'est cet absolu, *inconnaissable*, qui supporte le relatif. Ne pouvoir échapper et ne pouvoir se résigner au phénoménisme; ignorer à la fois et connaître la substance : situation étrange où vient échouer cette vigoureuse synthèse positiviste, comme — à considérer la seule psychologie — l'associationnisme échoue devant l'impossibilité et la nécessité d'admettre un moi réel [1].

Spencer, quoi qu'il en soit, a le mérite d'avoir donné à la théorie de l'évolution une force nouvelle, un relief singulier; et il n'est pas jusqu'aux inconséquences du système qui ne soient intéressantes et significatives. Il semble assez naturel que l'enrichissement de la pensée aboutisse à une incohérence provisoire.

C'est en Allemagne que le progrès des recherches expérimentales se traduisit — et devait se traduire — par le dogmatisme. Tandis qu'une partie de l'école hégélienne se transformait sous l'influence de la science positive, de la science positive naissaient directement de hardies spéculations : ainsi se produisait un double courant matérialiste. Le système de Hegel, somme toute, renfermait un matérialisme virtuel : cette Idée qui s'extériorise dans la nature, qui n'est consciente que dans le cerveau humain, en dehors de laquelle il n'y a rien, dont le processus nécessaire est le devenir même des choses, qu'on l'épaississe sous le nom de matière;

1. Voir pour les contradictions et les incohérences de Spencer : Littré, *Préface d'un Disciple*; Renouvier, *Essai de classif.*, t. I; Carrau, *la Philosophie religieuse en Angleterre*; Rauh, *op. cit.*: de Roberty, *A. Comte et H. Spencer*; Spencer, *Essais scientif.*, *réponses à des objections.*

que l'on considère comme une abstraction cette évolution à l'état pur que la Logique pose avant celles de la Philosophie de la Nature et de la Philosophie de l'Esprit : le système subsiste, et l'idéalisme a disparu. Hegel n'appelait-il pas les matérialistes français du XVIII[e] siècle « les enfants perdus de notre cause[1] »? Ce sont Feuerbach surtout et Strauss[2] qui représentent le matérialisme dialectique; le matérialisme scientifique a été formulé avec le plus d'éclat par Moleschott, Vogt, Büchner et Hæckel[3].

Or, quelles que soient, pour ainsi dire, les origines intellectuelles de ces philosophes, l'ensemble de leurs œuvres frappe par trois traits principaux qui, s'ils ne sont pas tous présents dans chacune, ne sont d'aucune tous les trois absents, et qui caractérisent le nouveau matérialisme.

Et d'abord, malgré le désir de tout expliquer mécaniquement, ce n'est point avec la matière et le mouvement que ce matérialisme constitue le monde, mais avec la matière et la force : l'origine du mouvement, elle est dans l'énergie des éléments mêmes de la matière. En termes éloquents, enthousiastes, — et vagues, — Moleschott et Büchner célèbrent la circulation éternelle de la force dans la matière dont elle est inséparable. Mais qu'est-ce que cette matière à laquelle la force est jointe, et comment s'établit cette union? Qu'est-ce que cette force qui s'épanouit dans la pensée? « La pensée, l'esprit, l'âme, ne sont rien de matériel; ils ne sont pas même de la matière, mais un ensemble de forces diverses converti en unité, l'effet du concours de plusieurs matières douées de forces ou de propriétés[4]. » C'est le matérialiste Büchner qui

1. Cousin, *Souvenirs d'un voyage en Allemagne*, *Rev. des Deux Mondes*, 1[er] août 1866.

2. *Essence du Christianisme* (1841), et *de la Religion* (1845), *Principes de la Philosophie de l'Avenir* (1849). Quant à Strauss, ses tendances vont s'affirmant toujours davantage jusqu'à *l'Ancienne et la Nouvelle Foi* (1872).

3. *La Circulation de la Vie* (1852), *Unité de la Vie* (1864); *Lettres physiologiques* (1845-47), *Tableaux de la Vie animale* (1852), *la Foi du Charbonnier et la Science* (1854); *Force et Matière* (1855), *Nature et Esprit* (1857); *Hist. de la Création naturelle* (1868).

4. Voir *Force et Matière*.

s'exprime ainsi; et ainsi s'exprime le matérialiste Hæckel : « Chaque atome possède une somme inhérente de force et est bien, en ce sens, *animé*. Sans l'hypothèse d'une *âme* de l'atome, les phénomènes les plus vulgaires et les plus généraux de la chimie ne s'expliquent point. Le plaisir et le déplaisir, le désir et l'aversion, l'attraction et la répulsion doivent être communs à tous les atomes; car les mouvements des atomes qui doivent avoir lieu dans la formation et la dissolution d'une combinaison chimique quelconque, ne sont explicables que si nous leur attribuons une sensibilité et une volonté.... En nous représentant ainsi, du point de vue mécanique du monisme, toute matière comme animée, tout atome comme doué d'une âme atomique éternelle et invariable, nous ne craignons point d'encourir le reproche de matérialisme. Ce point de vue moniste, qui est le nôtre, est, en effet, aussi éloigné du matérialisme étroit et borné que du spiritualisme creux et vide[1]... »

D'ailleurs, si l'on considère — chez ceux de ces philosophes qui en ont une — la théorie de la connaissance, on constate que leur matérialisme, polémiste le plus souvent, très affirmatif, par suite, quand il s'oppose aux doctrines religieuses ou aux systèmes idéalistes, fait cependant un effort curieux pour tenir compte de la critique, et qu'ils sont moins dogmatiques, après tout, qu'ils ne le paraissent ou même qu'ils ne le disent. Il n'y a point de connaissance, sinon sensible : la philosophie moderne, selon Feuerbach, « débute par la thèse : Je suis un être réel, sensible, le corps fait partie de mon être; bien plus, le corps dans son ensemble est mon moi, mon

1. *Essais de psychologie cellulaire*, trad. Soury, pp. 40 sqq. « ... Gœthe l'a déjà dit très nettement : « la matière sans l'esprit, l'esprit sans la matière, ne sauraient ni exister ni agir ». L'antagonisme artificiel que la fausse philosophie dualistique et téléologique du passé avait créé entre l'esprit et le corps, entre la force et la matière, cet antagonisme a disparu devant les progrès des sciences naturelles et surtout de la doctrine de l'évolution; il n'a pu se maintenir en présence de la philosophie mécanique et monistique contemporaine. » *Histoire de la Création naturelle*, trad. Martin, p. 645. — Czolbe a parlé d'une espèce d' « âme du monde ». Lange, *op. cit.*, t. II, p. 134.

être lui-même.... Les sensations humaines... ont une valeur ontologique, métaphysique; c'est dans les sensations, même dans les sensations quotidiennes, que sont cachées les vérités les plus profondes et les plus sublimes. Ainsi l'amour est la véritable preuve ontologique de l'existence d'un objet hors de notre tête — et il n'y a pas d'autre preuve de l'existence que l'amour, la sensation en général[1]. » Voilà donc la connaissance enfermée dans la réalité sensible du sujet, et qui renonce — au moins dans les termes — à la *matière* en soi. Moleschott, en un passage d'ailleurs confus, reconnaît la relativité de la connaissance, et qu'il faut distinguer entre ce que les choses sont pour nous et ce qu'elles sont en elles-mêmes : « La main chaude connaît seule la froide glace, un œil sain connaît seul les arbres verts. Le vert est-il autre chose qu'un rapport de la lumière à notre œil?... » Les propriétés des choses n'existeraient point sans les rapports divers que celles-ci soutiennent ; « tout être est un être en vertu de propriétés » : ainsi c'est le relatif qui nous découvre la réalité de l'objet; l'objet existe, sans que nous en ayons une notion immédiate absolue[2]. Plus expressément encore, Büchner professe que « notre connaissance ne pénètre pas jusqu'au sein de la nature, et que l'essence profonde, intime, de la matière sera vraisemblablement toujours pour nous un problème insoluble[3] ». — Une telle philosophie — qui affirme une réalité unique sans en connaître l'essence, où le sujet procède de l'objet, mais, enfermé en soi, ne peut atteindre directement cet objet — n'est ni un matérialisme ni un dogmatisme aussi francs que ceux du passé.

Enfin, sans en chercher les causes dans « les idées arbitraires d'un créateur capricieux », mais dans « les lois naturelles, éternelles inéluctables », cette philosophie distingue des « phases évolutives[4] », elle est frappée du progrès qui

1. *Pr. de la Philosophie de l'avenir.* Voir Lange, *ibid.*, t. II, chap. II.
2. *Circulation de la vie*; voir Lange, *ibid.*
3. *Esprit et Nature*; voir Lange, t. II, p. 626.
4. Hæckel, *Histoire de la Création naturelle*, p. 32. Hæckel appelle *monisme*

s'accomplit au cours de l'évolution par l'humanité et dans l'humanité. Ce qu'il y a de plus parfait, ou, si l'on veut, ce qu'il y a de plus divin dans les choses, c'est l'homme, c'est la civilisation qui le présentent; il faut donc espérer en l'avenir et il faut préparer l'avenir : « La nouvelle philosophie fait de l'homme, y compris la nature, base de l'homme, l'objet unique, universel et suprême de la philosophie; l'anthropologie donc, y compris la physiologie, devient la science universelle [1] ». « Le secret de la théologie, c'est l'anthropologie. Dieu, c'est l'homme s'adorant lui-même », dit l'hégélien Feuerbach; et le naturaliste Hæckel dit : « Pour nous, la graduelle élévation de l'homme à partir des vertébrés inférieurs est le plus grand triomphe que la nature humaine pouvait remporter sur le reste de la nature.... « Connais-toi « toi-même ! » C'était déjà le cri des philosophes de l'antiquité, alors qu'ils cherchaient à ennoblir l'homme. « Connais-toi « toi-même! » C'est aussi ce que répète toute la doctrine de l'évolution, non seulement à l'individu isolé, mais à l'humanité tout entière.... La simple religion naturelle, basée sur une connaissance parfaite de la nature et de son inépuisable trésor de révélations, imprimera dans l'avenir à l'évolution humaine un cachet de noblesse, que les dogmes religieux des divers peuples étaient incapables de lui donner [2].... »

II

En face de ce dogmatisme — indécis malgré les apparences et tempéré jusque dans ses hardiesses extrêmes — que la science objective, avec ses promesses et sa prudence, tout à

ce qui serait mieux appelé *immanence*, la théorie qui unifie la cause et l'effet, qui supprime toute théologie. Il identifie *monisme* et *mécanisme*, *dualisme* et *téléologie* — bien que toute téléologie n'ait pas disparu dans son monisme.

1. *Pr. de la Philosophie de l'avenir.*

2. *Histoire de la Création naturelle*, pp. 650-652. Voir Lange, *op. cit.*; Janet, *le Matérialisme contemporain.*

la fois appelait et contenait, il était impossible qu'un autre dogmatisme ne subsistât pas, battu en brèche et par le positivisme, lui aussi, et par les théories matérialistes, mais fort des analyses de la psychologie et des contradictions ou des hésitations de la doctrine adverse. Bien que dans le second tiers de ce siècle, et surtout entre 1850 et 1860, la Pensée moderne semblât se complaire au matérialisme, l'idéalisme, — telle, en un esprit qui médite, une idée, momentanément affaiblie, persiste, se fortifie et se modifie en secret, — l'idéalisme la hantait cependant et, sous des formes variées, y présentait une tendance assez nette.

L'éclectisme, en France, avait subi de rudes attaques : la *Réfutation de l'éclectisme* de Pierre Leroux[1], plus tard *les Philosophes du XIX[e] siècle* de Taine[2] sont les principaux monuments de ces hostilités[3]. Mais non seulement l'éclectisme maintenait contre la philosophie scientifique ses principes essentiels et rendait coups pour coups au nom de la psychologie méconnue[4]; il arriva encore que, sur certains

1. 1839.

2. 1856. Le titre même (plus tard modifié ainsi : *les Philosophes* CLASSIQUES...) montre quel rôle jouait l'éclectisme.

3. Stendhal, qui fut traité dans le *Globe*, par Duvergier de Hauranne, de « suranné partisan d'Helvétius », disait dans un article destiné à la *Revue de Paris*, mais qu'il renonça à publier : « Les Français nés vers 1810 éprouvent un vif plaisir, suivant moi fils de l'orgueil, à aller à une leçon de philosophie et à en sortir. Durant la leçon le plaisir est moins vif, *ils essayent de comprendre*. Que de gens ont intérêt à louer la nouvelle philosophie! En attendant que les jésuites puissent faire pendre tous les professeurs, ce qu'ils ont de mieux à faire, c'est de favoriser la philosophie allemande, un peu obscure et souvent mystique.... J'avoue que mes adversaires sont à la mode; rien de plus simple, la philosophie éclectique est appuyée et prônée, au fond, par tout ce qui mange au budget.... Quel courage ne faut-il pas pour se battre : 1° contre la mode; 2° contre l'opinion ou, pour mieux dire, les opinions de tous les Français riches, nés vers 1810; 3° contre cinquante mille prêtres...; 4° contre toutes les sommités sociales...; 5° contre l'opinion des femmes : la philosophie allemande cherche toujours à émouvoir le cœur et à éblouir l'imagination par des images d'une beauté céleste. Pour être bon philosophe, il faut être sec, clair, sans illusion... » Voir dans la *Morale indépendante*, 22 nov. 1868, *la Philosophie de Stendhal*.

4. Jules Simon, Adolphe Franck, Bouillier, Lemoine, Barthélemy Saint-Hilaire, Waddington, Caro, Janet. — En Allemagne, apparaissait un spiritualisme éclectique, à l'instar de ce qui s'était produit en France : J.-H. Fichte, Ulrici, Weisse, Carrière.

points, quelques-uns de ses adversaires se rapprochèrent de lui peu à peu, bien plus que du matérialisme — pour le dépasser d'ailleurs et pour aboutir parfois à des formules voisines du panthéisme d'Allemagne. — « Dieu est *un*. *Dieu est tout ce qui est*; tout est *en lui*, tout est *par lui*, *tout est lui* »[1], disait l'école saint-simonienne; Dieu est à la fois esprit et matière; ce n'est point une unité abstraite que l'on atteint par la pensée, c'est une « activité vivante » et unifiante que l'on découvre par l'amour. Panthéisme, sans doute, mais non point matérialiste, et dynamiste, au fond, — c'est-à-dire moniste, — bien plutôt que dualiste. — Auguste Comte lui-même, bien qu'il ait nié jusqu'au bout l'observation intérieure, devait par degrés transformer la philosophie positive et la rendre toujours plus dogmatique par un appoint inavoué de psychologie.

On ne saurait soutenir que le *Système de politique positive*[2], le *Catéchisme positiviste*[3] et la *Synthèse subjective*[4] contredisent entièrement le *Cours* : ils développent ce qui n'y était qu'indiqué et accentuent, plutôt qu'ils ne modifient, l'orientation, pour ainsi dire, de la doctrine. Dès l'époque du *Cours*, Comte avait déclaré que, dans la chaîne des sciences, on voit augmenter sans cesse la solidarité des parties, — en sorte que le détail des phénomènes, de moins en moins suffit à expliquer le tout, et de plus en plus exprime une unité à laquelle ils concourent. Surtout en présence des êtres organisés, on s'aperçoit, disait-il, que « le principal, et l'on pourrait presque dire le tout, c'est l'ensemble dans l'espace, le progrès dans le temps, et qu'expliquer un être vivant, ce serait montrer la raison de cet ensemble et de ce progrès qui est la vie même ». Il affirmait que l'on ne peut ramener le supérieur à l'infé-

1. Formule plus tard corrigée : « ... Nul de nous n'est hors de lui, mais aucun de nous n'est lui. Chacun vit de sa vie, et tous nous communions en lui, car il est tout ce qui est. » Voir Janet, *Saint-Simon et le Saint-Simonisme*, pp. 122-123. Cf. G. Weill, *l'École Saint-Simonienne*.
2. 1851-1854.
3. 1852.
4. On n'en a que l'esquisse et le 1er volume (1856).

rieur : « La physique, disait-il, doit se défendre de l'usurpation des mathématiques; la chimie de celle de la physique; enfin la sociologie de celle de la biologie[1] ». Somme toute, la science morale de l'humanité a droit à « la suprématie scientifique, à la présidence philosophique » : c'est « la science finale » dont le reste n'est que le préambule. — Dans la seconde partie de sa carrière, par des causes diverses, personnelles, sentimentales, et non pas seulement logiques, — avec un mélange de clairvoyance originale, d'enthousiasme bizarre, de symétrie presque maniaque, — en même temps qu'il déroula les conséquences pratiques de son système, il insista sur cette science finale et sur les lumières qu'elle répand dans le savoir entier, sur le côté « subjectif » des choses[2].

Comte, dans la *Politique positive* et dans la *Synthèse subjective*, en vient à reconnaître aux corps, aux molécules, — sinon l'intelligence, — le sentiment, la volonté, du moins; à plus forte raison voit-il la vie animale tendre à la vie humaine. « Sous l'impulsion continue de la sympathie fondamentale », l' « harmonie universelle progresse ». S'il découvre partout, dans la nature même, quelque âme, pour ainsi dire, il subordonne dans l'âme l'intelligence au cœur. Aimer, penser, agir; agir par affection et penser pour agir; impulsion, conseil, exécution : voilà diverses formules, chacune hiérarchiquement conçue, dont il orne sa « Classification positive des dix-huit fonctions intérieures du cerveau ou Tableau systématique de l'âme ». Ainsi c'est l'amour, c'est l'activité, qui unifie les choses. Dans la religion où cette

1. Il lui apparaissait si clairement que les diverses sciences sont suspendues à l'unité finale, que, dans la recherche des lois, il convient, suivant lui, « de satisfaire, entre les limites convenables, nos justes inclinations mentales, toujours dirigées avec une prédilection instinctive vers la simplicité, la continuité et la généralité des conceptions », ou encore vers « l'ordre et l'harmonie ». Il est question encore d' « inclinations instinctives » de notre intelligence, de « besoin d'idéalité », t. VI, pp. 639-647.

2. « Ma politique, loin d'être aucunement opposée à ma philosophie, en constitue tellement la suite naturelle que celle-ci fut directement instituée pour servir de base à celle-là.... » Voir Gruber, *op. cit.*, p. 276.

philosophie aboutit, l'espace devient le Grand Milieu; notre monde, le Grand Fétiche; l'humanité, le Grand Être : et cette religion est destinée à parfaire l'harmonie, en l'humanité. Avec les morts, entre vivants, les hommes se solidariseront toujours davantage : la morale est le culte affectif de la religion, comme la science et la poésie en sont le culte contemplatif, comme la politique en est le culte actif. — Activité universelle, évolution vers l'unité : n'y a-t-il pas — bien que Comte ne parle ni de cause ni de substance, et que sa psychologie s'appelle la « méthode subjective », et que son subjectivisme enfin se déclare « positif » — n'y a-t-il pas un dynamisme au fond de cette religion compliquée et pédantesque, à la fois neuve et archaïque, qui est la dernière expression de sa pensée [1]?

Un des plus vifs reproches qu'adressait Pierre Leroux à Victor Cousin, c'était de mettre à part la philosophie et la religion. Lui, comme Comte, et, comme lui, Jean Reynaud, ils proclamèrent, d'une façon plus ou moins nette, la solidarité des êtres entre eux et même avec les choses : et d'un mélange de science et de rêverie, ils voulurent — selon le vœu du temps — former une religion nouvelle. Unification dynamiste, religion sans théologie : voilà ce qu'offrent, comme les matérialistes allemands dans une certaine mesure, l'école de Saint-Simon et celle des Comtistes orthodoxes [2].

Mais le même mouvement qui entraînait vers le dynamisme les philosophes dont le point de départ était l'objet, y amenait également ceux dont le sujet faisait la principale étude.

L'unification tout extérieure du sujet et de l'objet en Dieu, ou plutôt par Dieu, n'était pas pour donner le repos aux

1. Voir Stuart Mill, *op. cit.*; Ravaisson, *la Phil. en France au XIX*e *siècle*; Gruber, *Aug. Comte, sa vie, sa doctrine.*

2. On peut citer ici Proudhon et sa théorie de la morale, immanente mais innée, qui l'élève bien au-dessus de l'empirisme. Voir Ferraz, *op. cit.*

esprits. Aussi l'influence de Leibnitz et de Maine de Biran prévalait-elle dans l'école éclectique sur celle de Descartes et de Cousin : au lieu de laisser subsister la matière à côté de l'esprit, on tendait à l'absorber dans l'esprit, en en faisant non point un système d'idées, — ce qui est l'idéalisme pur, — mais une réalité spirituelle — ce qui est le spiritualisme ou le dynamisme. » Au « demi-spiritualisme cousinien une école s'opposa, ou plus exactement un groupe de philosophes, — car le mot d'école ne convient guère pour des penseurs assez divers, qui n'ont pas toujours un système complet des choses et dont quelquefois la pensée est fuyante, — un groupe qui prétendait retrouver « jusque dans la matière l'immatériel ». Ce spiritualisme, d'ailleurs, non seulement maintint la notion de Dieu, mais, en général, s'efforça d'éviter le panthéisme — sans toujours y réussir pleinement [1]. Ce qui le caractérise donc, c'est d'affirmer ou de chercher l'unité des choses dans la force — mais dans la force franchement reconnue pour spirituelle, définie comme activité, amour, ou liberté, et élevée comme telle à l'absolu. «... La matière n'est que le dernier degré et comme l'ombre de l'existence; l'existence véritable, dont toute autre n'est qu'une imparfaite ébauche, est celle de l'âme; en réalité, être c'est vivre, et vivre, c'est penser et vouloir; rien ne se fait, en dernière analyse, que par persuasion; le bien, la beauté expliquent seuls l'univers et son auteur lui-même; l'infini et l'absolu, dont la nature ne nous présente que des limitations, consistent dans la liberté spirituelle; la liberté est ainsi le dernier mot des choses, et, sous les désordres et les antagonismes qui agitent cette surface où se passent les phénomènes, au fond, dans l'essentielle et éternelle vérité, tout est grâce, amour et harmonie [2]. »

1. MM. Ravaisson, Lachelier — plus tard Fouillée, Boutroux, Séailles; Magy, Lévêque, Papillon.... La seconde philosophie de Lamennais (*Esquisse d'une philosophie*, 1841-1846), qui rappelle les synthèses allemandes plutôt que l'ontologie psychologique des Français, se rapproche, semble-t-il, du spiritualisme tel qu'il est ici défini.

2. Ravaisson, *Rapport*, fin.

En même temps que M. Ravaisson en France [1], Lotze en Allemagne [2], Secrétan dans la Suisse française [3], contribuèrent au progrès de cette philosophie que Schelling, d'ailleurs, à la fin de sa carrière, avait formulée avec l'audace germanique, *a priori*, tandis que Maine de Biran en jetait les bases psychologiques.

Lorsque Faust veut traduire le Nouveau Testament, il hésite sur les premiers mots, et il cherche : « Il est écrit : « Au commencement était la Parole ». Me voilà déjà arrêté. Qui m'aidera à poursuivre? Je ne puis absolument donner tant de valeur à la *parole*; il faut que je traduise autrement si je suis bien éclairé par l'esprit. Il est écrit : « Au commencement était l'*intelligence* ». Pèse bien la première ligne, et que ta plume ne se hâte pas trop. Est-ce l'intelligence qui fait et produit tout? Il faudrait lire : « Au commencement était la *force* ». Mais, à l'instant même où j'écris ces mots, quelque chose m'avertit de ne pas m'y arrêter; l'esprit vient à mon secours : tout à coup je me sens éclairé et j'écris avec confiance : « Au commencement était l'*action* [4] ». — Schelling, comme Faust, s'est demandé — à propos du système de Hegel : « Est-ce l'intelligence qui fait et produit tout? » La raison peut-elle rien connaître « de ce que nous appelons une résolution, une action, un fait »? Le « panlogisme », comme on a appelé la philosophie hégélienne, explique-t-il la réalité? — Non : « pas d'être réel sans un vouloir réel. L'être d'une chose se reconnaît en ce que cette chose s'affirme, se sépare d'autre chose, fait effort pour résister à tout ce qui

1. *Essai sur la Métaph. d'Aristote*, 1837-1840; *la Phil. Contemp.*, *Rev. des Deux Mondes*, 1840; *Rapport*, 1867.

2. *Mikrokosmus*, 1856-1864; *System der Philosophie* : voir Vorbrodt, *Principien der Ethik und Religionsphilosophie Lotzes*, analysé par Andler, *Rev. Phil.*, mars 1893.

3. *Philosophie de la Liberté*, 1848-1849.

4. Trad. Régnier, *Théâtre*, t. III, p. 153. Cf. p. 134 : « Dans les flots de la vie, dans l'orage de l'action, je monte et je descends (c'est l'*Esprit* qui parle à Faust), je vais et je viens; naissance et mort, une mer éternelle, un labeur changeant, une vie ardente : ainsi je travaille sur le bruyant métier du temps, et je tisse la robe vivante de la divinité ».

cherche à la pénétrer ou à l'opprimer; mais toute résistance, tout effort réside exclusivement dans la volonté, car la volonté est, à proprement parler, le résistant, le principe de toute résistance, l'insurmontable. » Il y a donc une volonté primitive, un désir d'être antérieur à la réalité intelligible, une personnalité absolue : « Dieu est l'être, et tout être n'est que l'être de Dieu [1] ». — Secrétan s'est attaché, à la suite de Schelling, mais avec plus de méthode que Schelling, à établir que le fond de l'être est liberté, en Dieu et dans les créatures. « Exister, c'est être voulu; être substance, c'est vouloir; vivre, c'est se vouloir; être esprit, c'est vouloir son vouloir. » Tels sont les degrés de la volonté ou de l'être, que distingue son analyse. « Substance, Dieu se donne l'existence; vivant, il se donne la substance; esprit, il se donne la vie; absolu, il se donne la liberté. » Cet absolu libre est transcendant, supérieur au monde et à la pensée; c'est en créant le monde qu'il devient notre Dieu, le Dieu du vrai et du bien : « la morale, qui a besoin de la philosophie pour s'achever, donne des lois à la philosophie et lui dicte son programme [2] ». Si Dieu crée, c'est par grâce, c'est par amour : car « l'amour, c'est la liberté faisant acte de liberté ». Mais la créature a la même essence que le créateur : elle est volonté libre, elle est amour. L'amour a fait sortir du créateur la créature ; l'amour unit la créature au créateur. Unifier l'être par l'amour, et éviter le panthéisme par la liberté [3] : tel est l'effort de Secrétan dans sa *Philosophie de la Liberté*, construction

1. La philosophie *positive* de Schelling (*Philosophie de la mythologie*; *Philosophie de la révélation*) n'a été pleinement connue du public que par ses Œuvres posthumes, mais dès 1809 (*Sur l'essence de la liberté humaine*), en partie sans doute par l'influence de Jacob Bœhme et de la théosophie, sa pensée, dans divers écrits, avait apparu modifiée.

2. Cf. *la Civilisation et la Croyance*.

3. « La pensée ne saurait renoncer à l'unité de l'être, cela est évident de soi pour quiconque attache un sens au mot pensée. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir la métaphysique saturée de panthéisme dans tous les siècles qui l'ont cultivée.... Toutes les fois que l'esprit partira de la pluralité phénoménale pour se recueillir et rentrer en lui-même, il y trouvera le *panthéisme*... » *la Phil. de la Liberté*, *l'Histoire*.

puissante, subtile, et qui se rattache à l'idéalisme allemand[1].

C'est ici le lieu de nommer à nouveau Schopenhauer et, cette fois, d'insister sur l'originalité de sa pensée. Avec quelque orgueil qu'il ait parlé de lui-même, lorsqu'il offrait son œuvre, non point « à la génération qui passe, tout occupée de son rêve d'un instant », mais à l'humanité, il ne se trompait pas en comptant sur l'avenir : il faut distinguer, quand on s'occupe de lui, entre l'heure où sa philosophie se formula et s'imprima et celle où elle entra dans la Pensée moderne pour y occuper une place considérable. Une œuvre qui, par l'anticipation du génie, devance le travail de la Logique collective, doit s'y engrener quand arrive le temps et y perdre alors son apparence de paradoxe : Schopenhauer, dans la période où nous sommes, répondait, avec certains traits particuliers, à des tendances générales[2].

Schopenhauer a voulu éviter tout à la fois — et il l'a nettement déclaré — l'idéalisme et le matérialisme; il a voulu, en même temps, justifier et concilier l'une et l'autre doctrine. — « Le monde est ma représentation » : il n'y a point de connaissance qui ne naisse du rapport de sujet et objet, lequel constitue la représentation. C'est de ce rapport que résulte le principe de raison qui, lui-même, fonde le temps, l'espace, la causalité. Les formes de notre esprit — l'extraordinaire mérite de Kant est de l'avoir nettement établi — ne s'appliquent qu'au monde phénoménal et ne sauraient servir à le dépasser. Pour Kant, « le principe de raison n'est pas, comme pour la scolastique, une *veritas æterna* possédant une portée absolue,

1. Voir Janet, *la Métaph. en Europe depuis Hegel*, *Rev. des Deux Mondes*, avril, mai, juin 1877; Boutroux, *la Phil. de Charles Secrétan*, *Rev. de Mét. et de Mor.*, mai 1895. Secrétan a bien vu l'importance de l'histoire de la philosophie, où l' « on trouve un constant progrès ». *Phil. de la Liberté*, leçon III, fin.

2. La 3e édition du *Monde comme Volonté et comme Représentation* est de 1859; la 4e, donnée par Frauenstædt, de 1873; celui-ci avait publié en 1854 des *Lettres sur la phil. de Schopenhauer*. Saint-René Taillandier (*Rev. des Deux Mondes*, 1856), Foucher de Careil (*Hegel et Schopenhauer*, 1862), Challemel-Lacour (*Rev. des Deux Mondes*, 1870) ont contribué les premiers à la faire connaître en France. Voir Ribot, *la Phil. de Schopenhauer*, 1874; Janet, *art. cit.*, 1877.

indépendante de l'existence du monde, antérieure et supérieure à lui; il n'a qu'une autorité conditionnelle et relative, valable seulement dans l'ordre phénoménal [1]... ». Le plus grand tort de la philosophie post-kantienne a été de restituer au principe de raison cette valeur de *veritas æterna*. Mais l'idéalisme — même celui d'un Fichte, pour lequel Schopenhauer témoigne le plus profond mépris — a du moins reconnu que le monde, tel qu'il nous apparaît, n'existe que dans et par la conscience. « Le véritable philosophe doit être idéaliste; il doit l'être pour être vraiment sincère. Il est évident, en effet, que personne ne peut sortir de soi pour s'identifier immédiatement avec des choses différentes, et que tout ce dont nous sommes sûrs, tout ce dont nous avons une conscience immédiate, réside dans notre conscience [2]. » Descartes, « en donnant le *Cogito, ergo sum* comme la seule chose certaine, et l'existence du monde comme problématique, avait trouvé le point de départ général, et d'ailleurs le seul juste, en même temps que le seul point d'appui de toute philosophie.... Aussi est-ce avec raison que l'on considère Descartes comme le père de la philosophie moderne, et qu'on la fait commencer avec lui [3]. » — Mais « à l'axiome fondamental de la philosophie subjective : « le monde est ma représentation », on peut, avec autant de raison, semble-t-il, opposer celui de la philosophie objective : « le monde est matière », ou « la matière seule est »,... ou bien encore « tout ce qui existe est matière [4] », puisque, sans objet, il n'y aurait point de connais-

1. Liv. I, § 7; trad. Burdeau, t. I, p. 35.
2. Supplément au livre I, I (trad., t. II, p. 141). Plus loin, dans une note (p. 146), Schopenhauer dit : « Je recommande au lecteur le passage suivant des *Mélanges* de Lichtenberg (Göttingen, 1801, vol. II, pp. 12 sqq.) : « Euler, dans ses Lettres sur divers sujets de philosophie naturelle, dit (vol. II, p. 228) qu'il tonnerait encore et qu'il ferait des éclairs alors même que nul homme ne se trouverait là pour être foudroyé. C'est là une façon de parler tout à fait répandue, mais je dois avouer que je ne suis pas arrivé à la concevoir bien nettement. Il me semble toujours que le verbe *être* a été emprunté à notre pensée, et que là où il n'y a plus d'êtres sentants ni pensants, il n'y a plus rien qui *soit*. »
3. *Ibid.*, p. 140.
4. *Ibid.*, p. 150.

sance et que le sujet connaissant est un pur miroir de l'objet.

Somme toute, « le vice fondamental de tous les systèmes consiste à méconnaître cette vérité, que l'intellect et la matière sont corrélatifs, c'est-à-dire que l'un n'existe que pour l'autre, que tous deux se tiennent et sont solidaires, que l'un n'est que le reflet de l'autre, en un mot qu'ils sont proprement une seule et même chose, considérée sous deux points de vue opposés [1] ». L'idéalisme et le matérialisme, par une manifeste illusion, mettent à l'avance ou le sujet dans l'objet ou l'objet dans le sujet, et c'est ainsi « qu'ils peuvent trouver à la fin ce qu'ils ont d'abord implicitement posé [2] ». L'un et l'autre système se leurrent en prétendant atteindre la *chose en soi*. Le monde de la représentation, où le sujet et l'objet sont inextricablement unis, est relatif; et la connaissance de ce monde est purement phénoménale.

Kant, cependant, était dans le vrai en opposant la *chose en soi* au phénomène; la physique n'est pas concevable sans métaphysique; l' « écorce de la nature » implique un « noyau intime de la nature ». Et enfin, pas plus qu'on ne peut construire une métaphysique par concepts *a priori*, on ne doit déclarer la réalité métaphysique inconnaissable. Nous ne saurions dépasser l'expérience, a dit Kant; mais il n'a pas vú qu'on découvre dans l'expérience même autre chose que le pur phénomène. L'expérience à la fois interne et externe exprime la réalité dernière; il y a un contenu métaphysique dont le phénomène n'est que le vêtement et l'enveloppe, et il faut le chercher dans l'expérience, comme on déchiffre la pensée sous les mots [3]. C'est l'expérience interne qui nous

1. Supplément au livre I (t. II, pp. 151-152).

2. Liv. I, § 7 (t. I, p. 29), et Supplément (t. II, pp. 150-154). Ce chapitre du supplément se termine par un dialogue entre le *sujet* et la *matière*. « Nous sommes — concluent-ils — indissolublement unis, comme les parties nécessaires d'un tout, qui nous embrasse et qui n'existe que par nous. Seul un malentendu peut nous opposer l'un à l'autre, et conduire à l'idée que l'existence de l'un est en lutte contre l'existence de l'autre, alors qu'en réalité ces deux existences s'accordent et ne font qu'un. »

3. Voir Supplément au II[e] livre : chap. XVII, *Sur le besoin métaphysique de l'Humanité* (trad., t. II, pp. 294 sqq.), et chap. XVIII, *Comment la chose en soi est connaissable* (t. III, pp. 3 sqq.).

fournit une connaissance immédiate, une *chose*; et c'est du dedans que part une voie souterraine, une communication secrète vers la chose en soi. Voici donc que la philosophie allemande, avec Schopenhauer, se rapproche de la psychologie française et découvre une donnée dans la conscience, expérimentale tout ensemble et supra-phénoménale.

Cette donnée, c'est la volonté : la volonté — l'objet le plus immédiat de la conscience — constitue l'essence intime de l'homme, et, si l'on y réfléchit, l'essence intime de la nature entière. La volonté est l'unité fondamentale de ce qui dans la représentation se dédouble en phénomènes subjectifs et objectifs. « La chose en soi, c'est la volonté uniquement; à ce titre, celle-ci n'est nullement représentation, elle en diffère *toto genere*; la représentation..., c'est... la visibilité, l'objectivité de la volonté. La volonté est la substance intime, le noyau de toute chose particulière, comme de l'ensemble; c'est elle qui se manifeste dans la force naturelle aveugle; elle se retrouve dans la conduite raisonnée de l'homme; si toutes deux diffèrent si profondément, c'est en degré et non en essence [1]. »

Pour parler exactement, la Volonté n'est pas la chose en soi elle-même, elle en est la manifestation la plus approchante. La volonté se crée un corps; au moyen de ce corps, un intellect qui lui permette d'entrer en relations avec le monde extérieur; et grâce à cet intellect enfin, elle se reconnaît dans la conscience réfléchie : or la volonté n'est pas soumise, lorsqu'elle s'apparaît dans la conscience, aux formes de l'espace et de la causalité, comme la représentation; mais elle s'apparaît dans le temps, et sans que cesse d'exister le rapport de connu à connaissant. Sous l'espèce de la volonté, la chose en soi est trop engagée encore dans le monde phénoménal pour se manifester d'une façon adéquate [2]. Quoi qu'il en soit, la Volonté nous introduit presque au cœur de l'être — la

1. IIe Liv., § 21 (t. I, p. 114).
2. Supplément au IIe Livre, chap. XVIII (t. III, p. 10).

volonté, dit-il à dessein, et non la force. « Jusqu'ici on a fait rentrer le concept de volonté sous le concept de force; c'est tout le contraire que je vais faire et je considère toute force de la nature comme une volonté.... Ramenons le concept de force au concept de volonté : c'est en réalité ramener un inconnu à quelque chose d'infiniment plus connu, que dis-je? à la seule chose que nous connaissions immédiatement et absolument; c'est élargir considérablement notre connaissance. Si nous faisons rentrer, au contraire,... le concept de volonté sous le concept de force, nous nous dépouillons de l'unique connaissance immédiate que nous ayons de l'essence même du monde, en la noyant dans un concept abstrait tiré de l'expérience, et qui, par conséquent, ne nous permettra jamais de la dépasser[1]. » — Si Schopenhauer modifie le dynamisme leibnitien à la façon de Maine de Biran, il se distingue de Maine de Biran en ce qu'il objective la volonté avec plus de décision métaphysique. D'autre part, tout en expliquant la réalité dernière par l'essence du sujet, il semble que Schopenhauer cherche à dépouiller cette essence des caractères qu'elle revêt en l'homme, mieux que ne font les philosophes de la Liberté et de l'Amour.

Au mérite d'avoir, plus nettement peut-être qu'aucun de ses prédécesseurs, subordonné le moi pensant au moi voulant et vu le principe de l'être dans le fond du moi, il joint le mérite d'avoir, plus nettement peut-être aussi qu'aucun d'eux, opposé la métaphysique immanente à la transcendante : pour mieux dire, ce point de vue que les matérialistes allemands appelaient *moniste*, Schopenhauer l'introduit dans un système qui n'est ni matérialiste ni idéaliste, mais qui procède de l'école idéaliste par sa méthode. Ce panthéisme des idéalistes — qui déjà avec Hegel était en train

1. IIe liv., § 22 (t. I, pp. 115-116). « On avait depuis les temps les plus reculés proclamé l'homme un microcosme. J'ai renversé la proposition et montré dans le monde un macranthrope, puisque volonté et représentation épuisent l'essence de l'un comme de l'autre... » Supplément, Épiphilosophie (t. III, p. 454).

de disparaître, puisque l'Idée, réelle dans la nature, consciente dans l'homme, semblait n'être que par abstraction quelque chose d'antérieur et d'extérieur au monde — ne maintient de lui-même que la conception de l'unité des choses : « La doctrine de l'ἓν καὶ πᾶν, c'est-à-dire de l'unité et de l'identité absolue de l'essence intime de toutes choses, après avoir été enseignée en détail par les Éléates, Scot Érigène, Jordano Bruno et Spinoza, et renouvelée par Spinoza, était déjà comprise et reconnue de mon temps.... Si j'ai de commun avec les panthéistes cet ἓν καὶ πᾶν, je ne partage pas leur πᾶν θεός; car je ne dépasse pas l'expérience prise au sens le plus large, et je veux encore moins me mettre en contradiction avec les données existantes.... Leur Dieu est un X, une grandeur inconnue; la volonté est au contraire de toutes les choses possibles la mieux connue de nous, la seule à nous immédiatement donnée, et par suite la seule propre à expliquer toutes les autres.... Je pars de l'expérience et de la conscience de soi naturelle, donnée à chacun, pour arriver à la volonté, mon seul élément métaphysique : je suis ainsi une marche montante et analytique. Les panthéistes, au contraire, prennent, à l'inverse de moi, la voie descendante et synthétique..., ils partent de leur Dieu, que, deux fois sous le nom de *substantia* ou d'absolu, ils obtiennent de nous par leurs instances ou nous imposent, et c'est cet être entièrement inconnu qui doit expliquer par la suite tout ce qui est connu [1].... » « La philosophie est essentiellement la *science du monde* : son problème, c'est le monde : c'est au monde seul qu'elle a affaire : elle laisse les dieux en paix, mais elle attend, en retour, que les dieux la laissent en paix [2]. » — Schopenhauer supprime Dieu et tient la religion pour une métaphysique populaire; les positivistes orthodoxes suppriment Dieu et veulent fonder une religion nouvelle. Ceux-ci sont les croyants du progrès, celui-là est l'apôtre de la négation

1. Supplément, Épiphilosophie (t. III, pp. 454 sqq.).
2. Supplément, chap. XVII (t. II, p. 322, fin).

du vouloir-vivre [1] : mais ils ont en commun, mieux formulés chez ce dernier, le dynamisme et l'immanence. La conception d'un Dieu était indispensable pour rétablir l'unité dans une philosophie dualiste : dans une philosophie dynamiste, l'unité est assurée du dedans.

Ce problème, il est vrai, subsiste dans l'unité de substance d'expliquer la pluralité des êtres. — Schopenhauer ne se refuse pas à avouer qu'il y a des problèmes, — « l'existence, la nature et l'origine du monde », — où sa philosophie vient échouer, mais aussi, selon lui, toute philosophie [2]. Comment la Volonté en soi est-elle descendue, s'est-elle morcelée dans le monde des phénomènes? Il n'y a pas de réponse à cette question : là où cesse le phénomène, là aussi cesse la connaissance.

Herbart, dont la philosophie s'oppose à celle de Schopenhauer et par la méthode et par les principales conclusions, s'accorde pourtant avec celui-ci sur quelques points importants.

Philosopher, pour lui, c'est raisonner sur les idées générales qui conditionnent l'expérience, les sciences positives. Ainsi c'est dans le monde de l'expérience que la spéculation trouve sa matière : mais l'expérience manifeste une *réalité*, et la philosophie, en considérant les idées générales d'étendue, de durée, de matière, de mouvement, d'inhérence, de causalité, de moi, en cherchant à résoudre les contradictions auxquelles elles donnent naissance, fait disparaître du même coup les contradictions qui nous empêchaient de définir l'être. Herbart relève de Kant, mais il veut éviter le scepticisme,

1. Il sera question plus loin de son pessimisme.
2. « Toute notre faculté de connaître et de saisir est liée aux formes de notre intellect : il s'ensuit que nous devons concevoir toutes choses dans le temps, c'est-à-dire sous les notions d'avant ou d'après, de cause et d'effet, de haut ou de bas, de tout ou de partie, etc., et que nous ne pouvons sortir de cette sphère où est enfermée pour nous toute possibilité de connaissance. » Supplément, Épiphilosophie (t. III, p. 453); cf. suppl. au II[e] Livre, chap. XVIII (t. III, p. 10).

sans tomber dans l'idéalisme des successeurs de Kant; il se dégage des antinomies kantiennes, mais par le raisonnement, tandis que Schopenhauer y échappe plutôt par la psychologie. — Il aboutit, au rebours de celui-ci, à expliquer la réalité par une pluralité de *Réels* inétendus, d'absolues Unités. Ces substances sont immuables, car changement, développement, c'est pluralité intérieure[1] : ce qui se modifie, ce sont leurs relations. Dans ces relations — d'ailleurs plus ou moins contradictoires — des unités absolues, soumises à un mécanisme qui se soude à une téléologie et à un théisme, — d'ailleurs plus ou moins hétérogènes au système, — se produisent les représentations et, avec elles, les apparences du monde phénoménal. L'unité de chaque Unité se manifeste dans la conscience comme un effort pour se conserver, et cette tendance à la conservation se spécifie dans la variété des états de conscience; mais l'âme n'est pas primitivement une force consciente : « elle le devient par le fait de certaines circonstances; en outre, les représentations prises en elles-mêmes ne sont pas des forces, mais elles le deviennent par suite de leur opposition réciproque[2] ». Schopenhauer avait repris de Leibnitz l'*appetitus* des monades sans le monadisme; Herbart s'approprie le monadisme sans l'*appetitus*. Schopenhauer renonce d'ailleurs à connaître l'Un dans son fond ultime, comme Herbart renonce à connaître la qualité des multiples unités : ici la *Volonté* est encore quelque chose de phénoménal; là, c'est dans les relations réciproques des *Réalités* qu'apparaît l'activité par laquelle l'être se conserve.

Avec une certaine dose de scepticisme, ce que Herbart et Schopenhauer ont surtout en commun, — et par là précisément, une fois l'heure venue, leur œuvre à tous deux devait

1. « L'être est une position absolue; son concept exclut toute négation et toute relation. » « L'âme est une substance simple, non seulement sans parties, mais sans pluralité quelconque dans sa qualité. » Voir Ribot, *la Psychologie allem. contemp.*, p. 2.

2. *La Psychologie comme science*, cité par Ribot, *ibid.*, p. 9, note; cf. Lange, *op. cit.*, t. II, p. 400. Voir Mauxion, *la Métaphysique de Herbart et la Critique de Kant.*

agir, — c'est le respect, au moins théorique, de l'expérience, c'est la culture scientifique. On trouve chez l'un la trace de ses études physiologiques, chez l'autre celle d'un grand savoir mathématique. Celui-là n'a-t-il pas mis à profit et loué magnifiquement Cabanis et Bichat? Celui-ci n'a-t-il pas voulu fonder la psychologie comme science exacte[1]?

III

Tandis que le matérialisme et l'idéalisme se rapprochaient l'un de l'autre, que le dogmatisme subsistait, mais en se limitant lui-même, la pensée éclectique et la pensée positiviste ou criticiste poursuivaient et leur effort conscient de conciliation et leur action sceptique.

Les philosophes qui, par leur origine, étaient le moins préparés à tenir compte de la science, proclamaient la nécessité de s'en assimiler les résultats : ce n'est pas seulement en mettant à profit la connaissance de l'histoire, mais en renonçant à s'isoler des sciences positives, que l'école éclectique, avec certains de ses représentants, voulait justifier son nom. Elle concevait que la philosophie progressât sans cesse, et — pour que la philosophie pût progresser — elle recommandait sur les points les plus controversés une réserve patiente : après tout, n'y avait-il même pas une sorte de doute provisoire à maintenir plus ou moins le dualisme contre les tentations et les tentatives du monisme? Il ne fallait plus « estimer trop aisée la solution des grandes questions », accepter « sans les contrôler sérieusement des démonstrations vraiment insuffisantes[2] ». « Pourquoi vouloir, déclarait-on, sur toutes choses et à propos de tout, dire le

1. Voir sur ce point et sur l'influence de Herbart, Ribot, *op. cit.*
2. Caro, *l'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques* (1864).

dernier mot?... (La philosophie) ne parle pas au nom d'une vérité absolue une fois trouvée; elle cherche, elle tâtonne, elle propose, elle n'impose rien : elle doit donc se développer progressivement, et, comme toutes les sciences, ajouter sans cesse de nouvelles lumières à celles qu'elle possède déjà : elle se perd en s'immobilisant[1]. »

Des combinaisons de philosophie et de science[2], des efforts pour fonder la science et justifier la foi du savant en son œuvre, pour ne pas dépasser la science mais imiter l'abstention du savant sur ce qui n'est point l'objet immédiat de sa recherche : voilà, en dehors de l'école éclectique, ce qu'on trouve chez un grand nombre de philosophes qui, sans se ressembler entre eux, sont tous éclectiques, eux aussi, de quelque façon. — Il faudrait rappeler ici Herbert Spencer, positiviste, on l'a vu, et dogmatique tout à la fois, ou plutôt qui n'est vraiment ni l'un ni l'autre, et dont la philosophie par là même est un curieux document; il faudrait rappeler Lotze, naturaliste et médecin, mais aussi métaphysicien, en qui s'associent ou luttent deux éléments divers[3]; il faut nommer Taine, Renan, Cournot.

« Aujourd'hui le scepticisme est usé, la pleine destruction ennuie », disait Taine dans les *Philosophes classiques*[4]. En reprenant le « sentier ouvert par Condillac — et les idéologues —, rouvert par James Mill et ses successeurs anglais », Taine s'est attaché à la psychologie — comme science des phénomènes de l'esprit. Nous ne connaissons que des séries d'événements, des états intérieurs isolés, tous passagers; et il ne faut pas dire qu'il y a derrière les phénomènes des forces, des substances connaissables; il ne faut même pas

1. Janet, *la Crise philosophique* (1865). M. Janet est le philosophe peut-être qui a exprimé le plus souvent et avec le plus de force l'idée de l'éclectisme. Voir, en particulier, *les Problèmes du XIXe siècle*.
2. Même dans l'école théologique on fait un effort pour s'assimiler les sciences : Abbé Bautain, Père Gratry....
3. Voir Ribot, *la Psychologie allemande contemporaine*.
4. P. 312, 4e édit.

dire qu'il y a, au delà des phénomènes, des réalités inconnaissables : il n'y a que des phénomènes, en deux séries, physiques et moraux. Et cependant, comme Condillac, comme les idéologues, comme les positivistes, comme tous les Français, Taine ne peut renoncer à l'ancre sûre d'un savoir solide : « Nous considérons la substance, la force, et tous les êtres métaphysiques des modernes comme un reste des entités scolastiques. Nous pensons qu'il n'y a au monde que des faits et des lois »; mais nous tenons à ces lois, aurait-il pu ajouter, et le scepticisme d'un Hume ou d'un Mill sur leur valeur et leur portée nous répugne. Il ne faut donc pas ramener la cause à une association fortuite, s'il ne faut pas en faire un être distinct; il n'y faut point voir non plus un mystère : la cause est l'élément simple qui enferme les faits complexes. Une nécessité géométrique relie le fait générateur et les faits engendrés; l'esprit, par le pouvoir d'*abstraire*, remonte des faits aux causes, c'est-à-dire des faits engendrés aux faits générateurs : et la science est une analyse qui implique, qui affirme dans l'ensemble des phénomènes une unité; c'est une marche à rebours qui assimile le monde mouvant, cet « écoulement universel », à une géométrie en acte. La mathématique est « comme un exemplaire préalable, un modèle réduit, un indice révélateur » de ce que les sciences d'expérience doivent devenir. La nature, considérée dans son fond *subsistant*, apparaît à nos conjectures « comme une pure loi abstraite qui, se développant en lois subordonnées, aboutit sur tous les points de l'étendue et de la durée à l'éclosion incessante des individus et au flux inépuisable des événements ». Le principe d'identité est le fondement de toute science, il en désigne le terme, et il donne l'espoir, puisque ce qui est primitif est dans tout, d'y atteindre. « Au suprême sommet des choses, au plus haut de l'éther lumineux et inaccessible, se prononce l'axiome éternel, et le retentissement prolongé de cette formule créatrice compose par ses ondulations inépuisables l'immensité de l'uni-

vers.... Celui qui d'un élan pourrait se transporter dans son sein, y verrait, comme d'une source, se dérouler par des canaux distincts et ramifiés, le torrent éternel des événements et la mer infinie des choses [1].... » Voilà une conception qui vient de Hegel, de Spinoza [2] et, en définitive, de Descartes : seulement la Substance a disparu, semble-t-il, pour ne laisser subsister que la Loi; et, au lieu de s'établir d'un bond dans cette loi, Taine veut qu'on s'y élève par degrés.

Comment, d'ailleurs, concilier son phénoménisme et son rationalisme — car, sous un nom différent et sous une forme simplifiée, l'abstraction, c'est toujours la raison? Que sont les *faits*, qu'est-ce que la Loi, et quel est leur rapport? L'intention est intéressante plus que la conception n'est claire. La psychologie de Taine aboutit à une philosophie de l'immanence, tout à la fois expérimentale et qui comporte la connaissance progressive de l'absolu. — Mais cet absolu, qui fonde la nécessité, ce « fond subsistant » de la nature, qui apparaît à nos conjectures comme une « pure loi abstraite » et dont la loi de conservation de la force est une « dérivée peu distante », comment l'expliquer? L'éternité de la loi suprême donne « le fond immuable des êtres, la substance permanente [3] » : mais alors, au lieu de déclarer que la substance, c'est « le groupement des faits », le rapport nécessaire, ne faut-il pas dire que le groupement des faits, le rapport nécessaire, implique la substance? N'est-ce point l'idéalisme que Taine entrevoit comme la conclusion de la science, au lieu de le poser à la façon de Hegel comme donnée première? Par quelques passages on pourrait le croire. Mais la nature, pour lui, n'existe pas seulement dans la pensée : il y a une réalité antérieure à la conscience; et il pourrait sembler que ce soit, au fond, un atomisme matérialiste dans lequel se développe la Formule suprême. Cepen-

1. *Les Philosophes classiques du XIX[e] siècle*, fin. L'ordre des phrases est ici interverti.
2. Voir *Réforme de l'Entendement*, trad. Saisset, t. III, pp. 336 sqq.
3. Préface de *l'Intelligence*, 4[e] édition.

dant Taine en est venu dans l'*Intelligence* à concevoir l'objet d'après le sujet, si bien qu'en définitive la Nécessité géométrique se déroulerait dans un monadisme sans Volonté qui a de l'analogie avec celui d'Herbart.

Somme toute, malgré les contours précis du style, la pensée de Taine est loin d'être nette. Ce qu'il a combattu, d'abord, c'est l'Unité de substance et la transcendance de la substance, plutôt que la substance même : la substance est une pluralité aux groupements divers où la Loi met l'unité; on en vient à concevoir avec une grande probabilité l'essence des choses comme psychique, et la Loi peut-être comme « la persistance de l'énergie à travers la rénovation des effets ». Ce qu'il a combattu encore, c'est la Volonté considérée comme substance : or, il n'a pas distingué entre un pouvoir antérieur aux phénomènes, et qui les double, et une activité immanente aux phénomènes, qui en constitue la *trame* et qui leur donne un but. — Taine ne s'est occupé ni de l'être, sauf en passant, ni du vouloir, sauf pour le nier : c'est l'intelligence, c'est la mathématique, ce sont les lois, et c'est la Loi, qui ont absorbé son effort. Quoiqu'il se plût à contempler les forces de la nature, il n'en a étudié que le mouvant phénomène et que le déroulement mécanique [1].

Il y a plus de vague encore, plus de contradictions dans la pensée de Renan, et c'est moins un philosophe qu'un curieux de philosophie et qu'un remueur d'idées : mais, outre que cette mobilité même, ce tâtonnement, si opposé au dogmatisme, est un trait caractéristique, il y a des idées dans son œuvre qui, sous l'ondoiement des formes et parmi les jeux de l'artiste, reparaissent toujours plus ou moins saisissables.

« L'*esprit* est tout; le dogme positif est peu de chose, et c'est bien merveille s'il ne semble contradictoire; que dis-je?

1. *Revue de l'Instruction publique* (1855-56); *les Philosophes du XIXe siècle*, 1856 (préf. dans la 2e édit. en 1860); Étude sur Stuart Mill : 1861, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1864, dans l'*Histoire de la litt. angl.*, t. V; *De l'Intelligence*, 1re édit. en 1870. Voir Caro, *l'Idée de Dieu*; Janet, *la Crise phil.*; Ravaisson, *op. cit.*; Hommay, *l'Idée de nécessité dans la phil. de M. Taine.*

il sera nécessairement étroit, s'il ne semble contradictoire. Un *esprit* ne s'exprime pas par une théorie analytique, où chaque point de la science est successivement élucidé. Ce n'est ni par *oui* ni par *non* qu'il résout les problèmes délicats qu'il se pose[1]. » Mais que l'on ne puisse à l'heure présente dire ni *oui* ni *non*, cela ne prouve pas que la connaissance ne progresse point. Il ne faut croire ni que ce qu'on cherche est trouvé ni que ce n'est point trouvable : il faut chercher toujours. Et comment, sinon à l'aide de la science? La philosophie est l'harmonie qui se dégage des sciences, elle est leur unité. — Avec une critique de la connaissance moins rigoureuse, Renan, comme Taine, fonde la philosophie sur l'expérience, et les sciences lui montrent un devenir perpétuel des phénomènes. Mais, lui aussi, il découvre un point fixe; et ce n'est pas la géométrie qui le lui montre : ce sont les sciences de la vie et de l'homme. L'unité des phénomènes ne consiste point vraiment dans la nécessité géométrique, mais dans l'effort, dans l'aspiration au mieux : dès lors le devenir s'explique par une finalité, et le passage de l'inférieur au supérieur par un idéal où tend le monde. « L'univers a un but idéal et sert à une fin divine; il n'est pas seulement une vaine agitation, dont la balance finale est zéro. Le but du monde est que la raison règne[2]. » Cela, Renan l'a affirmé sans cesse — et qu'il y a dans les choses un travail, un instinct, un désir, « un immense *nisus* universel pour réaliser un dessein, remplir un moule vivant, produire une unité harmonique, une conscience » : à travers le temps un progrès s'accomplit[3]. Il ne faut pas distinguer deux substances, mais deux aspects de la réalité : sans la matière l'idée n'est pas, la matière est « la concrétion » de l'idée; mais c'est l'idée « qui anime tout, qui, en aspirant à se réaliser, pousse à l'être »,

1. *L'Avenir de la science*, p. 54.
2. Préface aux *Dialogues philosophiques*, p. XIV.
3. *Dial. phil.*, p. 24; cf. p. 44 : *Est deus in nobis; agitante calescimus omnes*; p. 56 : *Mens agitat molem*. Cf. *Fragments philosophiques*, p. 177 : *Spiritus intus alit*.

qui suscite les combinaisons de la matière. Dieu, ou l'unité des choses, c'est donc le but atteint, l'idéal réalisé — ou, encore, c'est ce qu'il y a d'idéal dans les choses, c'est l'âme de tout ce qui est et de tout ce qui tend : Dieu est à la fois « *in esse* et *in fieri* ».

Conceptions qui doivent beaucoup à Herder, Fichte, Hegel, Schopenhauer, mais où l'Idée concrétée, la Matière animée, — en somme, ce que Schopenhauer appelle la Volonté, — n'existe pas *en soi* : elle n'existe que dans ses manifestations. Philosophie où la finalité remplit le moule vide que constituent les mathématiques : car elles « ne fournissent pas de loi de la nature; mais, en donnant d'admirables formules pour exprimer les transformations de la quantité, elles servent merveilleusement à faire sortir des lois de la nature tout ce que celles-ci contiennent. Elles n'apprennent rien sur le développement de l'être, mais elles montrent dans quelles catégories il était décidé de toute éternité que l'être existerait, en supposant qu'il dût exister[1]. » Par les mathématiques, comme par les concepts métaphysiques, on plonge dans les abîmes obscurs de l'éternel, de l'infini, mais on ne connaît pas la réalité — ni ce monde d'atomes qui évolue par la poussée d'un ressort intime, ni les sources vives de l'être. Renan s'oppose sur ce point à Taine, ou plutôt il le complète. Mais, lui aussi, il croit à la connaissance progressive de l'absolu[2], — avec cette différence qu'introduisant l'idée de fin dans cette évolution des choses, il clôt par le règne de Dieu ce que Taine appelle les « ondulations inépuisables » de l'axiome éternel : et ainsi connaître l'absolu, c'est pour l'un découvrir l'axiome initial, réaliser la conscience finale pour l'autre[3].

1. *Fragments*, p. 174.

2. « *Le* triomphe de l'esprit, *le* vrai royaume de Dieu, *le* retour au modèle idéal, me semblent la fin suprême du monde. » *Fragments*, p. 185.

3. Ce n'est pas que Taine ne parle aussi de transformation dans la société et d'*idéal* : « Qui ne se trouvera ennobli en découvrant que ce faisceau de lois aboutit à un ordre de formes, que la matière a pour terme la pensée, que la nature s'achève par la raison, et que cet *idéal* auquel se suspendent

Renan et Taine font effort tous deux pour renouveler la notion de substance, pour concilier l'idée d'une réalité qui subsiste avec l'idée de tranformation incessante. Tous deux, ils représentent une philosophie de l'immanence et du devenir — comme aussi, alors, M. Vacherot qui, dans *la Métaphysique et la Science*[1], distingue le réel infini, seul objet de connaissance, et la perfection, objet de conception seulement; en sorte que le monde existe, mais non pas Dieu, et que Dieu est l'idéal qui se réalise. M. Vacherot est intermédiaire entre Taine et Renan : Taine s'attache à la cause efficiente; M. Vacherot reconnaît, outre la cause efficiente, la cause finale, outre le réel, l'idéal, mais il les distingue si bien qu'on ne s'explique plus leurs rapports[2]; Renan *concrète* l'idéal

à travers tant d'erreurs, toutes les aspirations de l'homme, est aussi la *fin* à laquelle concourent, à travers tant d'obstacles, toutes les forces de l'univers? » (*Litt. angl.*, t. V, p. 423.) Mais dans cette « géométrie vivante », le mot d'*idéal* ou le mot de *but* désignent ce à quoi les choses aboutissent en fait, non ce à quoi elles veulent aboutir. Lorsque Taine résume (*Étude sur Carlyle*) cinquante années de philosophie allemande dans l'idée de *développement* (Entwickelung), il entend par là un enchaînement, une solidarité, et non un progrès organique de tout ce qui est : « Si on l'applique (l'idée de développement) à la Nature, on arrive à considérer le monde comme une échelle de formes et comme une suite d'états ayant en eux-mêmes la raison de leur succession et de leur être, enfermant dans leur nature la nécessité de leur caducité et de leur limitation, composant par leur ensemble un tout indivisible, qui, se suffisant à lui-même, *épuisant tous les possibles*, et reliant toutes choses depuis le temps et l'espace jusqu'à la vie et la pensée, ressemble par son harmonie et sa magnificence à quelque Dieu tout-puissant et immortel. » (*Litt. angl.*, t. V, pp. 274-275.) Il y a un passage (fin de *l'Intelligence*) où Taine dit que le principe de *raison explicative* doit s'appliquer à l'*existence* même : et il cite Leibnitz. Mais le *principe de raison* leibnitien est le principe du *mieux*, et le *mieux* ne joue aucun rôle explicite dans la philosophie de Taine : « Ne pourrait-on pas admettre... que l'existence réelle n'est qu'un cas de l'existence possible, cas particulier et singulier, où les éléments de l'existence possible présentent certaines conditions qui manquent dans les autres cas?... » (T. II, p. 462, 4[e] édit.) D'ailleurs, ces questions, déclare Taine, sont « au delà de nos prises actuelles ».

1. 1858. Voir Renan, *l'Avenir de la métaphysique* (à la suite des *Dialogues*); Caro, Janet, Ravaisson, *ops. cits.* M. Vacherot a dit lui-même que Taine l'a représenté dans M. Paul des *Philosophes du XIX[e] siècle* : mais M. Paul n'exprime pas toute la pensée de M. Vacherot.

2. « Si l'on supprime l'homme, Dieu n'existe plus; point d'humanité, point de pensée, point d'idéal, point de Dieu, puisque Dieu n'existe que pour l'être pensant. L'être universel, le Dieu *réel*, s'il est permis de parler ainsi, existerait toujours, attendu que l'être est nécessaire, et que l'être pensant n'en est qu'une forme contingente, si supérieure qu'elle soit; mais le Dieu *vrai* aurait cessé d'exister. » T. III, conclusion.

dans la nature, sans d'ailleurs insister assez sur le rapport de la cause efficiente et de la cause finale, sur le *comment* des choses. M. Vacherot est plus dogmatique, — quoique pour lui-même il y ait du mystère, — et il est métaphysicien pur : les deux autres sont plus réservés, et ils ont pour mérite principal, ayant vu tout à la fois la place de l'histoire dans les sciences et le rôle des sciences dans la philosophie, d'avoir voulu écrire l'histoire en savants et en philosophes. Que l'un n'ait pas expliqué le mouvement de l'histoire, ni l'autre assez dégagé de lois générales; que l'un s'attache surtout à démontrer l'existence de certaines causes permanentes, l'autre à saisir l'activité de l'instinct et la spontanéité du génie : il n'y a rien là qui ne suive naturellement de leur point de vue général; et ce n'est point le lieu de faire la critique de leur œuvre, mais bien seulement d'en signaler l'idée directrice[1].

Cournot a été amené à s'occuper, lui aussi, de l'histoire; et ce qu'il a pris à tâche, c'est d'y démêler de l'ordre[2]. Pour lui, il y a un ordre dans les choses, au milieu du hasard et qui le domine, comme il y a une raison dans l'esprit, au-dessus de toutes les facultés et qui les dirige. « Le rapport de la raison et de l'ordre est extrême; l'ordre est ami de la raison et son propre objet. » Le mot est de Bossuet : Cournot l'a fait sien. La raison cherche les lois qui constituent l'harmonie du monde, et elle leur attribue des degrés divers de probabilité. Somme toute, la raison n'est qu'un sentiment intime, une sorte de tact spéculatif. La philosophie a pour rôle, d'une part, en critiquant la connaissance scientifique, de découvrir une faculté supérieure mais non transcendante, qui donne la probabilité et non la certitude; d'autre part, de recueillir les probabilités les plus hautes et, la critique faite, d'établir, en quelque sorte, des conclusions hypothétiques. La matière est

1. Renan : *l'Avenir de la Science*, écrit en 1848-49; *Fragments philosophiques*, écrits autour de 1860; *Dialogues philosophiques*, écrits en 1871. Voir Caro, Janet, Ravaisson, *ops. cits.* Sur les fluctuations de Renan, voir Séailles, *Ernest Renan*; Henri Berr, *Vie et Science*.

2. *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (1872).

une réalité, elle est « l'assise fondamentale, le support de toute l'architecture de la nature » ; mais, connue dans l'esprit, elle ne peut être conçue que par analogie avec l'esprit; dans la vie, quelque chose s'ajoute à la matière; dans la raison, quelque chose à la vie; l'*âme* enfin est supérieure à la raison. Cette hiérarchie, d'ailleurs, est-elle l'effet d'une évolution intime ou résulte-t-elle d'éléments superposés? C'est sur quoi Cournot ne s'explique pas, et sa philosophie du probable laisse une place à la croyance[1].

Il était naturel que, dans cette crainte du dogmatisme et parmi ces formules diverses de positivisme où les lois efficientes et finales étaient mises en évidence, on remontât jusqu'à Kant — qui, par sa critique, avait, tout à la fois, borné la connaissance aux phénomènes et assuré la fixité des lois.

On a vu plus haut que la philosophie écossaise avait tiré parti du kantisme pour développer ce qu'elle contenait de germes sceptiques. Hamilton, avec Kant, avait déclaré que le conditionné seul est concevable, et il avait dépassé Kant en rejetant le concept même d'absolu; il avait donné — ainsi qu'après lui son disciple Mansel — un grand éclat à ce principe de relativité de la connaissance : il avait combattu avec force et la métaphysique intuitive de Schelling[2] et la psychologie rationnelle de Cousin. Mais il aboutit à rétablir une doctrine analogue, sinon à l'idéalisme allemand, du moins au spiritualisme français, le « Réalisme naturel » : et il le fit par le procédé intéressant — mais qu'il appliqua grossièrement et pour ainsi dire trop en bloc — de la *croyance*. « Cette obligation de croire l'inconcevable ne doit pas étonner; ne sommes-nous pas forcés de croire aux données de la

1. Voir surtout *Essai sur le fondement de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique* (1851) et *Matérialisme, Vitalisme, Rationalisme* (1875). — Ravaisson, Janet, *ops. cits.*; Liard, *Un géomètre philosophe*, *Revue des Deux Mondes*, 1er juillet 1877.

2. L'idéalisme allemand, dès le début du siècle, a exercé une certaine influence en Angleterre, mais vague, plutôt littéraire que vraiment philosophique : Coleridge, plus tard Carlyle.

conscience qui, ne pouvant se ramener à des principes supérieurs, demeurent incompréhensibles? *Nos affirmations originelles sont moins des connaissances que des croyances* (là gît l'opposition d'Hamilton à Cousin). La croyance a une certitude supérieure à celle de la connaissance : celle-ci repose en définitive sur une croyance primitive et en tire tout ce qu'elle a de certitude, tandis que la croyance est la source de toute certitude.... Nous sommes contraints d'abandonner l'orgueilleux aphorisme : *Intellige ut credas* d'Abélard, pour nous contenter de l'humble : *Crede ut intelligas* d'Anselme[1]. »

Mais s'il revêtit diverses formes en Angleterre et en Allemagne, c'est en France, au milieu du siècle, avec M. Renouvier, que le néo-criticisme a eu le plus d'originalité. — Lui aussi, d'ailleurs, ce penseur indépendant et sincère, fut de bonne heure frappé du rôle que joue la croyance dans l'acte ou dans la suite des actes par où un homme s'attache à une doctrine. D'une première étude des philosophes modernes il tira cette conclusion : qu'il fallait concilier à la façon de Kant l'expérience et les concepts *a priori*, en renonçant à atteindre les êtres en soi, faire intervenir la croyance dans les questions qui dépassent l'ordre des phénomènes; rendre compte des antinomies de la spéculation transcendante[2]. A titre donc de postulat, et non point de vérité évidente, il admit alors la réalité de l'être infini, — une infinité de monades constituant au sein de Dieu le sujet et l'objet, la pensée et l'étendue : et par cette conception il chercha à concilier les antinomies. Il affirma que dans toute la philosophie moderne, de Descartes à Kant et Hegel, le principe — ouvertement ou non, consciemment ou non appliqué — de la conciliation des contradictoires — moi et non-moi, fini et infini, déterminisme et liberté — avait présidé à la métaphy-

1. Voir Stuart Mill, *la Philosophie de Hamilton*, et la préface du traducteur, p. XXVIII.
2. Voir, dans l'*Esquisse d'une classification systématique*, *Comment je suis arrivé à cette conclusion*, t. II, p. 362.

sique : lui-même, en conséquence, il voulait fonder un « vaste éclectisme, mais un éclectisme méthodique, embrassant dans ses solutions l'ensemble du mouvement cartésien, en même temps que les vues les plus hardies des penseurs antérieurs à Descartes et postérieurs à Kant : Giordano Bruno, Hegel. — Ce mot *éclectisme* était tout à fait de circonstance en 1842[1]. »

Mais une sourde inquiétude continua à faire travailler la pensée de M. Renouvier : il ne put se résoudre à sacrifier le principe de contradiction; et il chercha s'il ne fallait pas bien plutôt, par le sacrifice d'un des termes, résoudre les antinomies de *fini* et d'*infini*, de *liberté* et de *déterminisme* — comme aussi de *chose* et d'*idées*, d'*évolution* et de *création*, de *bonheur* et de *devoir* : et c'est le second terme qu'il crut pouvoir rejeter. Le fini est le vrai[2]; il n'y a que des phénomènes, qui ont un commencement absolu — en sorte qu'il peut toujours se produire des commencements absolus; le temps, l'espace, la matière sont des rapports que soutiennent les phénomènes : et il ne faut parler ni de la substance, ni de cet Absolu inconnaissable qui est comme l'abstraction de la substance. « Il n'est pas nécessaire que nous comprenions toutes choses »; l'incompréhensible est préférable au contra-

1. *Esquisse*, p. 369. Voir le *Manuel de la philosophie moderne*. Préface, p. VII : « On rencontrera dans la conclusion dogmatique de ce livre un grand mot, *éclectisme*, sur lequel on dispute beaucoup aujourd'hui, et sur lequel on s'entend très peu.... *Le tort des systèmes est de se croire ennemis et de se combattre quand ils ne sont que contradictoires*, et quand la contradiction siège dans la raison même. Il serait consolant de regarder l'erreur comme rare chez les plus grands esprits, et si l'on parvenait à justifier cet aperçu, la haute impartialité de notre siècle et son enthousiasme pour l'histoire, et, si l'on peut dire, son amour pour les contraires, recevraient la première et la plus naturelle des explications... Voilà l'œuvre à laquelle j'essaye de donner un commencement systématique, afin de venir en aide à ce que je crois être le sentiment confus d'un très grand nombre. » Livre septième, II, I, p. 412 : « ... L'éclectisme n'a pas fini son œuvre : il la commence. Nous vivons dans un siècle profondément éclectique, et le nouveau créateur de ce vieux mot l'a admirablement choisi pour servir de drapeau à l'âge des réhabilitations, à celui des études historiques et critiques.... Et, on peut le dire, jamais ce mot, bien rarement employé antérieurement à notre époque, trop peu compris encore aujourd'hui, n'a pu être entendu, avant nos jours, dans ce sens admirable où beaucoup d'hommes de cœur et d'intelligence se mettent à l'envi à l'entendre et à le pratiquer .... »

2. Du moins le fini *a parte ante*.

dictoire, et il faut fermer définitivement la porte par où les disciples de Kant ont pu revenir au panthéisme — lequel est inintelligible. — Voilà M. Renouvier établi dans le phénoménisme de ce Hume dont, lorsqu'il le connut, le génie devait le ravir : ou plutôt, comme Kant a corrigé Hume, Kant maintenant est corrigé par un retour incomplet vers Hume. Car les *lois*, dans ce nouveau phénoménisme, sont constatées à titre de faits dans la conscience et considérées comme des relations générales entre les phénomènes [1]; quant aux êtres eux-mêmes, avec leur identité et leur permanence relatives, ils consistent en rapports de phénomènes où la conservation tout à la fois et le changement sont réglés et ordonnés par des lois. Il faut remarquer, d'ailleurs, que si, dans la philosophie de Hume, la conscience était inexplicable, M. Renouvier, lui, considère tout phénomène comme formé d'un *représenté* et d'un *représentatif*, d'activité et de passivité. C'est une loi qui assure le lien de la cause et de l'effet, — c'est-à-dire de phénomènes, en somme, indépendants, — mais il y a dans le phénomène-cause une action, un vouloir. Les atomes qui constituent le monde extérieur, notre *représenté*, sont réels, et eux-mêmes ils sont à quelque degré *représenté* et *représentant*, ils sont de nature psychique. Il y a là un monadisme encore, mais, comme on l'a dit, sans monades, sans fond permanent, — en sorte qu'on ne s'explique guère la mémoire, la conscience, de la série phénoménale. — D'autre part, ces lois, — lois logiques, loi causale, loi finale, loi morale surtout, — M. Renouvier les veut affermir : « pour tenir lieu de l'ancienne spéculation transcendante », la croyance, éclairée par l'intelligence, postulera donc la *liberté*, l'*immortalité*, la *divinité* — la divinité, c'est-à-dire un ordre universel qui unifie la nature et qui fonde la morale. Ces postulats sont des lois hypothétiques, où le penseur engage, en quelque sorte, sa propre responsabilité, que l'entendement autorise,

1. *Essais de critique générale*, 1854-1864.

mais que la conscience veut; elles ne font, au surplus, que couronner les lois des phénomènes, se réalisent dans les phénomènes, et n'impliquent rien d'autre que les phénomènes.

Mais il est remarquable que, pour le postulat de la divinité, les vues de M. Renouvier se sont peu à peu étendues, « sans que j'aie dépassé, dit-il, *il me le semble du moins*, les strictes bornes du criticisme phénoméniste [1] ». Tout l'effort de ce penseur a tendu à assurer, à expliquer la pluralité, l'autonomie des êtres; mais il y a de l'unité aussi et un « système universel » : il en vint donc à se dire qu'il faut choisir entre le principe d'unité primitive et celui de pluralité originelle; il en vint à opter pour le principe d'unité première, c'est-à-dire à croire qu'une conscience, — car sans représentations point de phénomènes, — une personnalité divine, se trouve en deçà des limites de la connaissance. S'il n'y a point une unité, une universalité de conscience, — ne parlons point d'infinité, — « l'unité, l'harmonie des lois ne résidant plus qu'empiriquement dans les faits, sans aucun fondement assignable, la raison pratique aura de la peine à trouver pour ses postulats d'aussi claires garanties que dans l'hypothèse de l'unité de conscience première [2] ». On peut donc supposer qu'un Dieu *cause de soi*, en se créant, pour ainsi dire, se crée comme créateur. Dès lors, il n'y a plus pour le créateur et la création qu'un mystère, qui est au fond de toutes les doctrines : « à savoir le premier pourquoi de l'être ou de la pensée, et l'établissement de l'individuation sous l'empire des lois générales, par l'acte de la première pensée [3] ».

Effort étrange et puissant : pour échapper à la contradiction d'une substance qui change, d'une unité multiple, se plonger dans le multiple et le changeant; puis revenir à l'Un et chercher un « point fixe »; postuler une conscience première pour expliquer l'harmonie, et un Supérieur originel pour esquiver

1. *Esquisse*, t. II, p. 395. Cf. *Essais de critique générale : les Principes de la Nature* (2e édit., 1892).
2. *Ibid.*, p. 400.
3. *Ibid.*, p. 403.

le passage de l'inférieur au supérieur[1]; pour éviter enfin la transcendance, unir par un artifice imprévu le Créateur et la création, l'unité et la pluralité, le fixe et le changeant — comme si, d'ailleurs, sans quelque chose de subsistant, cette conscience primitive pouvait rayonner dans l'univers! Rien n'est plus significatif que de voir ce vigoureux esprit s'embarrasser dans la question du grand « empire », des petits « empires » et de leur rapport. Et rien n'est plus intéressant que de voir, tandis que des psychologues-métaphysiciens affirment partout l'amour, la liberté, la volonté, ce criticiste — après Kant et certains de ses disciples — opposer à l'évidence intellectuelle la croyance, qui interprète le monde en fonction de la loi morale[2], la croyance, qui est une sorte de pari[3], mais qui réalise son objet ou qui tend du moins à le réaliser[4] : au fond, n'y a-t-il pas là quelque chose de la doctrine de l'idéal? — Et la Pensée moderne, parmi tous ces systèmes, dans ses doutes qu'elle voudrait vaincre, n'est-elle pas hantée surtout par le désir d'expliquer et la pluralité une et la mouvante réalité?

Au point où nous sommes arrivés, il faut considérer un instant quelques effets produits par la spéculation. — Au lieu de concevoir deux mondes, — l'un transcendant, auquel l'autre serait suspendu, on tendait à ne plus admettre qu'un seul ordre de réalité et à chercher dans les choses mêmes le comment et le pourquoi des choses. Mais l'aspect était nouveau et déconcertant de cet univers qui n'était plus gouverné du

1. M. Renouvier croit au progrès, mais il attaque l'Évolutionisme.

2. D'ailleurs, cette loi morale, comme Kant lui-même, M. Renouvier la prend trop pour une donnée première, irréductible. Le néo-criticisme, avec M. Renouvier et M. Pillon, — autrefois infatigable rédacteur de *la Critique philosophique* et directeur aujourd'hui de *l'Année philosophique*, — et leurs disciples français, attache une plus grande importance à *la Critique de la Raison pratique* qu'on ne le fait en Allemagne et en Angleterre.

3. M. Renouvier rappelle, entre autres, Pascal et Rousseau. (Voir *Esquisse*, t. II, pp. 299 sqq.) Le criticisme, pour lui, va rejoindre la religion dans son essence.

4. Voir Ravaisson, *op. cit.*; Janet, *la Phil. franç. contemp.*; Dauriac, *Grande Encyclopédie*, article *Criticisme*.

dehors : il y avait — comme l'a dit précisément M. Renouvier — une *cosmodicée* à faire, pour remplacer les théodicées désormais condamnées ou suspectes. Et, tandis que s'agitait la question des rapports du tout et des parties dans l'immanence, il était naturel qu'une philosophie se produisît, née du trouble et de l'impatience; sentimentale, morale, avant tout, mais fondant ensuite ses conceptions morales sur un système du monde; et qui, ou bien — préoccupée de l'individu et de ses droits au bonheur — établît une sorte d'optimisme égoïste et « satanique »[1], ou bien — frappée des misères, de l'infirmité, de la caducité humaines — renouvelât le pessimisme et l'ascétisme hindous[2].

Mais précisément le cycle est clos : le point de départ de la longue recherche qui aboutit ici, c'était l'inquiétude de ce temps sur la destinée humaine et sur la règle de vie. Cette inquiétude va jusqu'à se traduire dans la spéculation; la pensée réfléchie reflète les troubles que son travail a fait naître : mais c'est à elle aussi, en continuant ce travail, de dissiper ces troubles. Elle rejette les conclusions téméraires et poursuit son œuvre; mais dans ces coups de désespoir elle comprend mieux de quel profond intérêt, de quelle nécessité vitale est l'œuvre même qu'elle poursuit.

1. Max Stirner, plus tard Nietzsche. Quelque chose de cela peut-être dans Renan, par endroits. — « Je n'ai rien au-dessus de moi, ni en dehors de moi, ni en moi. Je ne suis pas soumis à l'esprit; l'esprit comme la chair ne peuvent être envisagés que comme des qualités du moi, comme une propriété du moi. Ce qu'on appelle liberté de l'esprit est un esclavage du moi, car le moi est plus que chair et esprit. Le moi est l'indicible.... Pas plus qu'au-dessus de moi, je n'ai à côté de moi quoi que ce soit qui me lie et m'impose des devoirs. Je n'ai pas à me considérer comme une individualité à côté d'autres individualités, mais bien comme le seul individu qui existe pour moi. Tout le reste, hommes et choses, est mon bien, ma propriété dans la mesure où ma force me permet de me l'approprier. » Max Stirner, *der Einzige und sein Eigenthum* (1845), cité par J. Thorel, *les Pères de l'anarchisme*, *Revue Bleue* du 15 avril 1893.

2. Voir Caro, *le Pessimisme*; James Sully, *idem*; Renouvier, *Esquisse* et *Année philosophique*, 1892; Bernard Pérez, *Revue phil.*, janvier 1892.

TROISIÈME PHASE

Dans le dernier tiers de ce siècle, — dans la période à laquelle appartient le présent ouvrage, et dont l'effort, qui ne peut être indiqué que sommairement, devrait ici en quelque sorte aboutir, — la Pensée collective accomplit une double tâche.

D'une part, elle continue les conquêtes, elle accroît le domaine de la science positive. Qu'il suffise de rappeler les progrès de la physique, de l'astronomie, de la chimie, — avec l'analyse spectrale et ses applications, ainsi que celles de la photographie, au monde céleste, avec les recherches sur la chaleur et l'électricité, avec la liquéfaction des gaz, et la synthèse organique[1], — les progrès de la biologie, — par l'étude des micro-organismes[2] et des fonctions de la vie[3], en particulier du système nerveux, par la comparaison des êtres et par l'histoire des êtres qu'une botanique, une zoologie, une paléontologie toujours plus riches[4] rendent peu à peu plus facile et plus sûre. Explorations, fouilles, ressources accrues, outillage perfectionné produisent des résultats souvent inattendus. Les sciences se rendent des services réciproques, en même temps que les savants se prêtent entre eux — dans les laboratoires et les académies, par les congrès et les revues — un concours incessant[5]. Mais les disciplines relatives à l'homme social — la préhistoire, l'histoire, qui

1. Foucault, Stokes, B. Stewart, Bunsen, Kirchhoff; Thomson, Maxwell, Tyndall, Crookes, Helmholtz, Hirn, Bertrand; Berthelot, Wurtz, Cailletet, Pictet....

2. Pasteur, Virchow....

3. Cl. Bernard, P. Bert, Du Bois-Reymond, Huxley....

4. Baillon, de Candolle; Milne Edwards, de Quatrefages; Elie de Beaumont, Gaudry....

5. Voir Tait, *Conf. sur quelques progrès récents de la physique*; Lange, *op. cit.*, t. II; Huxley, *l'Homme et sa place dans la nature*; *Rapports sur les expositions*, *Bibliothèque scient. internationale* (Alcan), *Bibliothèque scient. contemporaine* (J.-B. Baillière).

dans son sens large embrasse la philologie au lieu d'y être enveloppée, l'anthropologie et la sociologie — produisent des travaux si nombreux et si divers que la bibliographie seule en est accablante et que la richesse même n'y va pas sans confusion.

Cependant il faut ici insister sur ce fait que, dans l'ordre des études purement philosophiques ou réservées aux philosophes, l'esprit de la science pénètre de plus en plus. — L'histoire de la philosophie se résout en monographies qui doivent la compléter et l'affermir. Les penseurs qui étudient des questions sont en bien plus grand nombre que les philosophes qui conçoivent des systèmes; et ceux qui considèrent des problèmes particuliers ne manquent guère d'en faire l'historique; souvent même ils ne prétendent pas résoudre une question, mais ils considèrent un *concept* dont ils cherchent l'origine, dont ils suivent l'évolution, qu'ils traitent objectivement comme un fait historique et comme un produit psychologique. La psychologie surtout se renouvelle : non seulement on analyse l'esprit par le menu, mais on fonde — ou on tâche à le faire — la science des phénomènes psychiques en dehors de toute hypothèse sur l'essence même de l'âme. « Dans la psychologie, il y a des faits d'une nature spéciale, difficiles à observer, plus difficiles encore à classer, mais qui n'en constituent pas moins la partie la plus solide et la plus indiscutable de la science : c'est l'étude pure et simple de ces faits qui peut constituer une science indépendante », a déclaré M. Ribot, le principal promoteur ou restaurateur en France de ces recherches [1]. Au lieu d'être surtout réflexive, de s'attacher à l'homme, « à l'homme adulte, blanc et civilisé », la psychologie — descriptive, comparée, pathologique — s'intéresse maintenant à l'animal, au sauvage, à l'enfant, au fou, au criminel; elle devient expérimentale, et se fait, par exemple, de l'hypnotisme un instrument; elle devient phy-

1. Préface de *la Psychologie anglaise contemporaine*, p. 23.

siologique, et cherche à découvrir le concomitant nerveux des états psychiques; elle devient physique et mathématique, et essaye de préciser des faits numériquement ou de traduire des lois en chiffre; elle devient concrète enfin, et étudie le caractère des individus, des peuples et des races. Plus particulièrement descriptive et comparée en Angleterre, expérimentale et pathologique en France, mathématique en Allemagne, dans l'Europe entière et même hors d'Europe la psychologie scientifique a ses ouvriers, ses laboratoires, ses sociétés, ses enquêtes et ses congrès : elle a produit non seulement une quantité prodigieuse d'études partielles, mais déjà des traités complets[1].

D'autre part, tandis que la Pensée s'ingénie à connaître le détail, elle est travaillée toujours du besoin de comprendre l'univers; tandis qu'elle pousse aussi loin que possible l'analyse, elle souhaite, elle veut, elle tente la synthèse. Et ce ne sont plus trois pays seulement qui cherchent et pensent à l'unisson : tous les peuples civilisés, à des degrés divers artisans de l'œuvre collective, ont — ou peu s'en faut — une commune conscience.

Voici, d'ailleurs, les données générales d'après lesquelles s'accomplit l'effort de synthèse. — L'histoire de la philosophie tend à l'unité, et il faut approfondir l'histoire pour comprendre comment elle y tend. Ici encore le cycle est clos : ce qui a été un point de départ devient un point d'arrivée,

1. Maudsley, Sully, Wundt, Sergi, Ladd, James.... — Voir Ribot, *Psychologie anglaise contemp.*, *Psychologie allemande contemp.*, Leçon d'ouverture au Collège de France; Binet, *la Psychologie expérimentale d'après les travaux du congrès de Londres*, *Rev. des Deux Mondes*, 15 mars 1893, *Introd. à la psychologie expérimentale*; Münsterberg, *Ueber Aufgaben und Methoden der Psychologie*. Voir, dans la *Revue philosophique*, les notes du laboratoire de psychologie physiologique, et l'*Année psychologique* publiée depuis 1895 par MM. Beaunis et Binet. — Quiconque « se tient au courant », comme on dit, — dans les livres, les revues, les thèses françaises, les innombrables brochures allemandes, — doit constater, soit pour la psychologie, soit pour la philosophie en général, non seulement une activité remarquable, mais l'intéressant effort d'analyse dont il est question dans cette page. Je ne cite point ici de noms : il en faudrait trop citer.

et l'application de la méthode historique a justifié l'emploi de la méthode historique[1]. — L'unité du moi et du non-moi n'est point extérieure et transcendante; le non-moi est une réalité de même essence que le moi, mais ce n'est point l'idée pure, c'est-à-dire la représentation, qui peut constituer le fond du moi. Monisme dynamiste ou plutôt psychique, — on aboutit ou l'on tend à cette formule, — et monisme dans les deux sens du mot, par opposition à la fois à la transcendance et au dualisme. — Cependant le dogmatisme a tort aussi bien que le scepticisme; et il s'agit de concilier le scepticisme et le dogmatisme. Puisqu'il y a pluralité et changement manifestes dans l'unité et la durée évidentes, il faut, — car ainsi se présente le problème, — en rapprochant la science positive et la psychologie, l'expérience et la conscience, en les fécondant l'une par l'autre, trouver de la philosophie une expression nouvelle et définitive. Partis de la science[2] ou venus de la philosophie, remaniant le kantisme, le positivisme, les dogmatismes divers, ou approfondissant les dogmatismes divers, les penseurs contemporains accepteraient, en général, pour

1. Dans un grand nombre d'ouvrages apparaît, plus ou moins nette, cette idée que la philosophie progresse, que le travail philosophique actuel a une certaine unité, qu'une méthode définitive cherche à se constituer et s'ébauche. Voir, par exemple : Dubuc, *Essai sur la méthode en métaphysique* (Introd.); Evellin, *Essai d'une méthode de la philosophie du réel* (dans la *Revue philosophique*); Weber, *Hist. de la philosophie européenne*; Fouillée, *Histoire de la philosophie*; Janet et Séailles, *les Problèmes et les Écoles*; de Roberty, *l'Ancienne et la Nouvelle Philosophie*; Boirac, *l'Idée de phénomène* (voir Conclusion, p. 333 en particulier); Naville, *la Définition de la philosophie....* Karl Grün, *die Philosophie in der Gegenwart* (1876); Eucken, *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart* (1878), *Geschichte der philosophischen Terminologie* (1879); W. von Reichenau, *Die monistiche Philosophie von Spinoza bis auf unsere Tage* (1881) : cet ouvrage est un mémoire couronné dans un concours proposé à Cologne en 1877, dont le programme était de montrer les progrès de la pensée monistique à travers la philosophie et la science; L. Noiré, *die Entwickelung der abendländischen Philosophie bis zur Kritik der reinen Vernunft* (voir *Vorwort* et *Einleitung*) (1883); Ludwig Strumpell, *Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie* (1886); Moritz Brasch, *die Philosophie der Gegenwart* (1888); Paulsen, *Einleitung in die Philosophie* (1892), ouvrage destiné à prouver que « die viele Jahrhunderte alte Arbeit des philosophischen Nachdenkens nicht vergeblich gewesen ist » : « Die Geschichte der Philosophie ist der Weg zur Wahrheit »; Külpe, *Einleitung in die Philosophie* (1895)....

2. Cl. Bernard, Berthelot, Richet, Huxley, Du Bois-Reymond, Wundt : voir dans le 1[er] numéro de la *Revue phil.* un article de Wundt.

leurs œuvres cette épigraphe de la *Philosophie de l'Inconscient* : « Résultats spéculatifs obtenus par la méthode des sciences positives », ou mieux encore : Résultats spéculatifs enveloppant les sciences positives [1].

Mais, à y regarder de près, tous ne procèdent pas de la même façon, et l'accord définitif n'est pas encore établi. Il y a toujours *des* philosophies, distinctes quoique convergentes.

1. Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient* (1re édit., 1869; trad. 1877); Lange. *Hist. du matérialisme* (2e édit., 1873; trad. 1877); Dühring, *Cursus der Philosophie als wissenschaftliche Weltanschauung und Lebensgestaltung* (1875), *Kritische Geschichte der Philosophie* (3e édit., 1878); Noiré, *die Welt als Entwickelung des Geistes : Bausteine zu einer monistichen Weltanschauung* (1874), *Der monistiche Gedanke : eine Concordanz der Philosophie Schopenhauers, Darwins, Robert Mayers und Lazar Geigers* (1876); Laas, *Idealismus und Positivismus* (1879-1884); Riehl, *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft* (1876-1887), *Ueber wissenschaftl. und nichtwissenschaftl. Philosophie* (1883) (« Denken wir uns die Wissenschaften in ihrer Vollendung, so bleibt auch nicht der kleinste Raum, nicht der geringste Anlass mehr für Construktion philosophischer Systeme. Das wahre System der Erkenntnisse ist die Gesammtheit der Wissenschaften selbst » (p. 7). Les systèmes, qui recherchent l'unité prématurément, sont « die Romane der Denker »); Eucken, *die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit* (1888); Wundt, *Metaphysik* (1889. Voir H. Lachelier, *Rev. phil.*, mai et juin 1890); Paulsen, *op. cit.* (voir sur son monisme idéaliste Ruyssen, *Rev. de Mét. et de Mor.*, mars 1894); Max Diez, *Ueber den Unterschied von empirischer, mathematischer und philosophischer Erkenntniss* (1893). — Liard, *la Science positive et la Métaphysique*; Rabier, *Leçons de Philosophie*; Evellin, Boirac, *ops. cits.*; de Roberty, *la Philosophie du siècle*; Guyau, *Essai d'une morale..., l'Irreligion de l'Avenir*; Fouillée, *l'Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience, l'Évolutionnisme des Idées-forces*; Paulhan, *l'Activité mentale.* La *Revue de Métaphysique et de Morale* (1893) — dont le titre était destiné à marquer une réaction contre la *Revue Philosophique* (1875), surtout consacrée aux travaux d'analyse, à la psychologie expérimentale — a montré un souci très vif de conclure, de tirer quelque chose du rapprochement des opinions diverses, d'évincer à la fois l'ancienne métaphysique et l'ancien empirisme. (Voir, par ex., juillet 1894, Brunschvicg et Halévy, *l'Année philosophique 1893.*)

Pour l'Angleterre, — où la spéculation prend volontiers un tour idéaliste, hégélien (Caird, Green, Bradley), — on pourrait cependant citer ici les noms de Clifford et de Shadworth Hodgson. — Il serait facile d'allonger cette liste — moins disparate de fait que d'apparence — avec des noms italiens (comme Ardigo), russes (comme Grot), ou américains (comme Ladd, Royce, Carus [*the Monist*]) : mais je préfère ne point parler d'ouvrages qui ne me sont guère connus que par des comptes rendus. — Remarquons, en terminant, qu'il s'est produit un mouvement néo-scolastique qui, — s'il est en dehors de l'évolution philosophique par son esprit général, — par certains des éléments qu'enferme la scolastique, grâce à Aristote, n'est pas tout à fait en contradiction avec la philosophie moderne (voir, dans la *Rev. phil.*, les *revues générales* de Picavet). Un mélange intéressant de scolastique et de préoccupations, de tendances tout à fait actuelles se trouve dans les ouvrages de Fonsegrive.

On ne trouve plus du tout de sceptiques et plus de dogmatiques absolus : mais, pour fixer ce que sait et ce que peut savoir l'humanité, les uns manquent de prudence, les autres manquent de hardiesse.

Cependant, parmi les efforts de la Pensée pour conclure, des idées se précisent encore dans le détail, qui aideront à la conclusion.

Il apparaît de mieux en mieux que dans l'idéal [1], dans la croyance [2], dans la moralité [3], dans le sentiment [4], — mots divers, même jaillissement intime, — comme dans la volonté [5], dans la vie [6], dans l'action [7], d'où tout cela procède, il y a quelque chose de révélateur et de foncier. — Mais aussi la question se pose si l'intelligence est vraiment secondaire, si — après qu'elle apparut longtemps comme la faculté maîtresse et métaphysique — elle sera désormais subordonnée à la volonté, ou si elle doit être considérée comme égale en valeur et comme parallèle à celle-ci dans son développement [8]. Le principe des choses pour Hartmann est Volonté et Idée : et ce qu'il critique de Schopenhauer par-dessus tout, c'est la *volonté absolument vide*. Pour Fouillée, tout est *Idée-force*; tout est Volonté logique pour Wundt. Il est vrai que Wundt, d'abord, s'attacha surtout à montrer l'omniprésence du raisonnement dans la vie psychique, pour élargir ensuite de

1. Ricardou, *de l'Idéal*.
2. Gourd, *Revue phil.*, 1890, 91, 93.
3. Rauh, *Essai sur le fondement mét. de la morale*.
4. Jules Angot des Rotours, *la Morale du cœur*, Mémoire composé pour un concours de l'Académie des Sciences morales et politiques (1890).
5. Wundt, Fouillée.
6. Guyau.
7. Espinas; Bloudel, *l'Action*.
8. En Allemagne, où un grand nombre de philosophes s'adonnent aux recherches de détail (psychologie, introduction aux sciences particulières, logique. Voir Ruyssen, *Revue intern. de l'Enseignement*, 15 avril 1894; Lévy-Bruhl, *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1895, *la Crise de la Mét. en Allemagne*), la logique est très cultivée (Bergmann, Riehl, Schuppe, Sigwart, Volkelt, Rickert); on s'attache à montrer la valeur foncière du jugement (*denken*, *erkennen*, opposés à *vorstellen*, *erfahren*); Rickert (*der Gegenstand der Erkenntniss*, 1892) rejoint le *sollen* moral et le *sollen* logique.

plus en plus le rôle de la volonté; et il est vrai encore que Fouillée a beau affirmer « l'indissolubilité de la pensée et de l'action, avec sa manifestation finale dans le mouvement[1] », il fait à la volonté la première place et déclare que « la psychologie est l'étude de la volonté ». Il y a évidemment là un problème posé plutôt qu'entièrement résolu. Quoi qu'il en soit, le progrès, que le vouloir-vivre aveugle de Schopenhauer ne comportait point, ne semble plus incompatible avec la philosophie de la volonté : même Hartmann, aux yeux de qui le mal est radical et incurable, conçoit une évolution où le mal s'atténue.

Ce n'est pas tout. Depuis Leibnitz, qui avait signalé l'importance des petites perceptions, l'Inconscient — soit chez les métaphysiciens, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, soit chez les psychologues, Herbart, Maine de Biran, Hamilton, Maudsley, Wundt — a été reconnu, étudié, utilisé : Hartmann finit par le proclamer principe suprême et unique des choses. Pour lui, comme pour Schopenhauer, le passage de l'Inconscient à la conscience est précisément la cause de tout mal; tandis que, pour les philosophes optimistes, c'est par les progrès de la conscience que le monde progresse, et c'est dans l'inconscient que s'accomplissent obscurément les premières démarches de l'être. — Ici encore, d'ailleurs, une question est débattue : si le mot d'inconscient doit être pris à la lettre, et si c'est une lumière surajoutée, un « épiphénomène », que la conscience; ou si cette clarté bien plutôt, quelque affaiblie qu'on l'imagine, ne peut s'éteindre, si la conscience est constitutive des phénomènes psychiques, et que le mot d'inconscient doive être entendu, au sens exact, comme *subconscient*.

Enfin une préoccupation assez récente s'impose de plus en plus, surtout en France. Tandis que l'étude de l'inconscient aide à relier les divers étages des choses, l'étude positive de

1. *Psychologie des Idées-forces*, introd., p. xl. Cf. p. x : « Tout état de conscience est *idée* en tant qu'enveloppant un discernement quelconque, et il est force en tant qu'enveloppant une préférence quelconque; si bien que toute force psychique est en dernière analyse un *vouloir* ».

la solidarité, du lien social qui unit les fragments du tout [1], — en même temps qu'elle complète et corrige la théorie de la lutte pour la vie par celle de l'accord pour la vie, — prépare sans doute la solution de cette antinomie obsédante de l'Un-Tout et du monadisme.

Mais voici que le terme actuel du développement philosophique est atteint : dans une pensée, qui n'a voulu être qu'un reflet jusqu'ici, toute la Pensée moderne, reflet elle-même de la Vie, vient d'apparaître et de se dérouler. Chaque système a fait la critique du savoir; les systèmes se sont critiqués entre eux. A la conscience qui a tout voulu réfléchir en elle de conclure par une critique suprême, — c'est-à-dire de formuler en bref et de préciser les résultats qui se sont élaborés spontanément.

1. Marion, Espinas, Perrier, Fouillée, Guyau, Paulhan, Tarde, Durkheim, Schæffle; *Revue internationale de sociologie.*

CHAPITRE III

RÉSULTATS

I

INDUCTIONS HISTORIQUES

Et d'abord, il est bon d'embrasser d'une vue large, en ses grandes lignes, cette évolution complexe de la Pensée moderne.

1. **Les faits généraux.** — Du conflit des idées est né le doute au début; et du doute est née la critique. — La critique aboutit à un double résultat : d'une part, le dogmatisme fondé sur la raison — dualisme de Descartes; d'autre part, le scepticisme fondé sur l'expérience — phénoménisme de Bacon, Locke, Hume. — Mais le dualisme, théologiquement — c'est-à-dire extérieurement — unifié, engendre deux dogmatismes contraires : l'idéalisme, — auquel tendait Descartes déjà par son point de départ psychologique, — qui se développe dans l'école cartésienne et qui, en Angleterre, se combine avec le phénoménisme ; le matérialisme, dont le germe était déposé dans le mécanisme cartésien et que la science, que les lois, invincibles au phénoménisme, semblaient appeler. — D'ailleurs le monisme apparaît, en un sens avec le panthéisme de Spinoza, en un autre avec le dynamisme de Leibnitz ; et il exerce une active influence.

Cependant le conflit des systèmes rappelle la nécessité, un peu méconnue, de la critique; et la critique, à son tour, ramène le scepticisme. — Mais ce scepticisme, même avec Kant, est singulièrement atténué : la science le refoule du flot montant des vérités qu'elle acquiert et de la force accrue des principes qu'elle implique; la psychologie le mine par le profond jaillissement d'activité qu'elle révèle.

L'idéalisme ne tarde pas à renaître, et le matérialisme en face de lui : et, sous des formes nouvelles, ils sont moins ennemis peu à peu. Des essais de conciliation se produisent; l'idée même de conciliation chemine; le monisme s'établit enfin plus solidement. — Mais la critique veille; elle inquiète le dogmatisme, elle le harcèle, elle le tempère : et de cent façons le scepticisme se survit en se détruisant.

Tel est le dessin simplifié de cette évolution — qui elle-même simplifiait l'histoire.

2. **Les causes générales.** — Ce n'est que par occasion et d'un mot qu'ont pu être indiquées les circonstances extérieures dans lesquelles se déroule la Pensée des trois derniers siècles. Caractère des peuples, conditions de la vie générale, génie des individus : il a dû apparaître au moins que tout cela intervenait pour expliquer à la fois la contingence et la logique de ce développement. Il y a du hasard dans le détail, et il y a de l'ordre dans l'ensemble. Tandis qu'elle cherche à résoudre le problème qui la travaille, la Pensée est trop engagée dans la réalité concrète pour ne jamais en être troublée; elle en est assez indépendante pour tourner le plus qu'elle peut à son profit les données fortuites de cette réalité : bien mieux, elle en devient toujours plus indépendante. De là des cycles d'une régularité relative dans la succession des systèmes; de là une rapidité croissante dans la succession de ces cycles; de là enfin dans chaque cycle la fusion toujours plus complète des systèmes : comme l'ordre sort du hasard, l'accord naît peu à peu du conflit.

3. **Le facteur ethnique.** — Parmi ces contingences d'où se

dégage une logique lente, il n'en est pas de plus intéressante à considérer que le caractère des trois peuples intellectuels par excellence ou, plus exactement, que la nature de leur activité spéculative. Anglais, Allemands, Français ont pensé sans relâche pendant ces trois siècles; mais ils ont pensé différemment; et ces différences se sont amorties par degrés, chaque peuple précisément corrigeant les deux autres et se corrigeant par les deux autres.

On peut poser en principe — d'ailleurs avec toutes sortes de réserves — que l'Angleterre part de l'observation et induit, que l'Allemagne part de l'intuition et construit, que la France part de la conscience et raisonne. L'une s'attache au Phénomène, l'autre à l'Être, celle-ci au Moi. Philosophie naturelle, métaphysique, psychologie : tel est l'aspect que la spéculation tend à revêtir chez chacune d'elles.

Si Cambridge platonisa volontiers et pencha au XVIIe siècle vers le cartésianisme, Oxford apparut toujours — dès l'époque des nominalistes — comme la citadelle de l'empirisme. Au surplus, en Angleterre, l'idéalisme prend un caractère empirique; et, d'autre part, l'empirisme, le matérialisme même, y sont théistes. — Ce qu'il y a de raison dans les choses, que l'orthodoxie l'explique comme elle pourra, ou qu'une foi large le reporte à l'Inconnaissable divin : cependant, lions les phénomènes, améliorons la vie par la science expérimentale. La philosophie, c'est la science; et la religion complète la philosophie.

L'Allemagne n'a jamais rompu tout à fait avec les mystiques du moyen âge. Qu'il l'appelle Dieu ou lui refuse ce nom, le philosophe allemand se plonge dans l'Un-Tout : frappé d'abord des ressemblances, des harmonies, des desseins que présente l'univers, il remonte à la source éternelle qui s'épanche en flots infinis, toute en eux, toute par eux, une en substance et en essence. « Le panthéisme, a dit Heine, est le secret public de l'Allemagne »; le dynamisme est sa conviction manifeste, et c'est par le dynamisme qu'elle corrige

Spinoza. « La doctrine de Spinoza, a dit Heine encore, voltige autour de nous sous la forme d'une chanson de Gœthe » : n'apparaît-elle pas, fixée mais transformée, dans ces paroles de Faust à Marguerite : « Qui ose le nommer? et qui confesser : je crois en lui? Qui peut sentir, et se permettre de dire : je ne crois pas en lui? Celui qui embrasse tout, Celui qui soutient tout, n'embrasse-t-il pas et ne soutient-il pas toi, moi, lui-même? La voûte du ciel ne s'arrondit-elle pas là-haut? La surface de la terre n'est-elle pas ferme sous nos pieds? Ne se lèvent-elles point, les étoiles éternelles, en nous adressant des regards amis? Est-ce que je ne te contemple point les yeux dans les yeux? Est-ce que tout ne sollicite pas ton esprit et ton cœur, et, dans un éternel mystère, l'invisible ne s'agite-t-il pas visiblement à tes côtés? Emplis-en ton cœur, si vaste qu'il soit : et quand le Sentiment t'inondera de délices, emploie alors les mots que tu veux, appelle cela Bonheur! Cœur! Amour! Dieu! Je n'ai point de nom qui convienne! Sentir, c'est tout; le nom est bruit et fumée, nuage qui dérobe la splendeur du ciel. » La philosophie ici est religion; et la science procède de la philosophie[1].

Dès le moyen âge, la spéculation, en France, parmi les grandes querelles des scolastiques, se présente très complexe. Le philosophe français a une ferme conception de son moi raisonnable : il l'oppose au non-moi, que son bon sens, d'ailleurs, estime réel; mais il a une conception ferme aussi, ou au moins une conviction implicite, de l'universalité de la raison. Il analyse, mais c'est pour relier — par la raison analytique elle-même. Un même temps, après Montaigne et Charron, avec Naudé et La Mothe le Vayer, en attendant Bayle, réunit Descartes et Gassendi, — l'un qui part de la pensée,

1. Il n'est pas nécessaire de rappeler tout ce qu'embrasse la Faculté de philosophie allemande. « On a déjà remarqué que par le mot *science* tout court, les Français entendent la science de la nature (Naturwissenschaft), et que par celui de *Wissenschaft* tout court, les Allemands entendent les sciences de l'esprit (Geisteswissenschaft) » Du Bois-Reymond, *Revue scientif.*, 10 novembre 1883.

mais qui ne supprime pas la matière, l'autre qui s'attache à la matière, mais qui ne supprime point l'âme. Aucun pays n'a compté plus d'éclectiques pour concilier tant bien que mal, en leur superposant une Raison souveraine, des éléments divers; et aucun pays n'a compté plus de sceptiques pour dénoncer l'insuffisance ou la témérité des systèmes, pour ramener ainsi l'homme à ce point central, sa conscience, où la raison est le nœud du moi et des choses. Si l'Angleterre veut éparpiller le moi en phénomènes, la France résiste; mais elle résiste encore si l'Allemagne veut absorber le moi dans le Tout : il est vrai que l'Angleterre l'incite à chercher le rapport des phénomènes au moi, et l'Allemagne le rapport du moi au Tout. Ici — puisque la philosophie est surtout psychologique — science, philosophie et religion sont distinctes : mais elles cherchent à se fondre. Si prématurément elles y prétendent parvenir, — comme avec Descartes, — l'illusion est de courte durée. Nulle part la lutte du dogmatisme et du scepticisme n'est plus vive; nulle part la position n'est plus centrale, nulle part le sol plus ferme d'où s'élance au savoir la pensée.

Comme ces diapasons qui s'accordent entre eux en vibrant, en pensant les génies ethniques se mettent à l'unisson peu à peu : peut-être la pensée française — si elle est constante avec elle-même, ou mieux si elle prend encore davantage conscience de soi — est-elle la plus propre à parfaire l'accord [1].

1. Il est bien évident que la question de l'intelligence *ethnique* ne préjuge rien sur la question — très complexe — des *races* et de leur rôle dans l'histoire. — Ce que je dis ici des caractéristiques intellectuelles me semble ressortir de tout ce qui précède. On peut voir, d'ailleurs : de Rémusat, *Histoire de la Phil. en Angleterre*; Buckle, *Histoire de la civilisation en Angleterre* (en particulier, t. I, pp. 278 sqq. de la trad. franç., pour ce qui concerne la différence entre Anglais et Écossais); Taine, *Histoire de la litt. anglaise;* Lyon, *Histoire de l'Idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle* (particul. p. 471); — Mme de Staël, Henri Heine, Lange; surtout Boutroux, *Jacob Boehme* et *Leçon d'ouverture* à la Faculté de Montpellier, *Revue Bleue*, 1876. Cf. Falckenberg, *Geschichte der neueren Phil.*, *Einleitung*, s. 53, *Der philosophische Charakter der Engländer*; *Franzosen und Deutschen.* Il est un peu partial pour l'Allemagne : « Der Franzose vorwiegend zur Schärfe, der Engländer zur schlich-

II

INDUCTIONS PHILOSOPHIQUES

1. **Les résultats critiques.** — Il y a une logique dans l'histoire de la philosophie et les circonstances fortuites s'y prêtent de plus en plus à un dessein suivi. Ce que nous avons vu apparaître dans la chaîne des conséquences, dégageons-le maintenant comme un ensemble de vérités acquises. — Parmi ces vérités, il en est de négatives, et qui déblaient le terrain ; il en est de positives, et qui constituent de fermes bases pour édifier.

Le matérialisme est absurde. — Une philosophie ainsi formulée : « Hydrogène, oxygène, carbone, azote, brome, bore, chlore, phosphore, iode, arsenic, silicium, sélénium, souffre, tellure, fluor, or, platine, plomb, argent, fer, cuivre, étain, zinc, mercure, manganèse, aluminium, nickel, cobalt, antimoine, iridium, rubidium, calcium, osmium, lithium, cérium, césium, baryum, didymium, erbium, cadmium, bismuth, chrome, glucinium, ilménium, lanthane, magnésium, molybdène, potassium, sodium, niobium, palladium, pélopium, rhodium, ruthénium, strontium, tantale, terbium, thallium, thorium, titane, zirconium, yttrium, vanadium, uranium, tungstène : tels sont, sauf omission[1], les éléments jusqu'ici reconnus, qui constituent la terre, ses productions et ses habitants[2] », — une doctrine qui se formule ainsi n'est plus qu'une curiosité du musée philosophique. — En vérité, admettre que d'éléments purement matériels, en vertu de combinaisons,

ten Klarheit, der Deutsche zur Tiefe des Denkens disponiert ist. Frankreich ist das Land der mathematischen, England das der praktischen, Deutschland das der spekulativen Köpfe; das erste die Heimat der Skeptiker, freilich auch der Enthusiasten, das zweite die der Realisten, das dritte die der Idealisten.... Der Engländer beschreibt, der Franzose analysiert, der Deutsche verklärt die gegebene Wirklichkeit. »

1. La liste, en effet, n'est plus complète.

2. André Lefèvre, *la Philosophie*. Il semble que cette citation même prouve la vitalité du matérialisme : on a vu qu'il n'en est rien (p. 231).

où la matière reste matière, peuvent naître le sentiment et la pensée; que les atomes, ces petites têtes de mort, comme on les a ingénieusement appelés, produisent la vie — de quelque façon qu'ils s'agitent et pendant si longtemps que ce soit : voilà qui se laisse plus aisément énoncer que concevoir. « Feignant qu'il y ait une machine dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception; on pourra la concevoir agrandie en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer comme dans un moulin. Et, cela posé, on ne trouvera en la visitant au dedans, que des pièces, qui poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception[1]. » Mais surtout, puisqu'il est acquis que la sensation n'est pas semblable à la cause qui la provoque, que tout au plus en est-elle le signe sans qu'elle en puisse être l'image, considérer comme essentiels à l'objet des caractères tout subjectifs et expliquer le sujet par l'objet tel qu'il apparaît subjectivement, — comment cela ne serait-il pas absurde?

Absurde aussi est l'idéalisme. — Une doctrine où, selon le vers de Parménide, « la pensée et son objet ne font qu'un[2] », et qui n'admet point de représentations, mais des « présentations » seulement, évite de « doubler les choses » — mais pour doubler l'esprit d'une façon inintelligible. Est-il possible, en définitive, de supprimer l'apparence même du non-moi? Est-il possible de nier et la pluralité de la pensée et la conformité dans les pensées multiples des apparences de ce non-moi? — Il faut bien aboutir à la Vision en Dieu et sortir de l'absurdité par le rêve. Mais si, dans la science, le non-moi apparaît à la pensée comme antérieur à la pensée, comment expliquer que cette pensée — qui est l'être — conçoive comme préexistant à elle-même le non-moi étranger à son essence? Ce sera donc Dieu qui l'aura pensé avant de penser les pensées, ou simplement qui le mettra dans les pensées comme antérieur à la pensée, — à moins que la Pensée ne se réalise

1. Leibnitz, *Monadologie*, 17.
2. Τωυτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.

vraiment dans le non-moi pour s'apparaître dans le moi : auquel cas comment voir encore une Pensée pure dans cette pensée qui s'objective?

D'ailleurs, le matérialisme a provoqué l'étude plus attentive de cela même qui semblait lui résister : c'est ainsi qu'il a contribué non seulement aux progrès des sciences naturelles, mais à ceux de la psycho-physiologie et de la sociologie; et inversement, l'idéalisme, en niant la réalité objective des phénomènes matériels, s'est attaché à les réduire à des principes mathématiques.

Si absurdes soient-ils tous deux, encore le sont-ils moins que le phénoménisme ou le scepticisme absolu. — Voulût-on se renfermer dans le phénoménisme, ne faut-il pas distinguer deux séries différentes de phénomènes? Ne faut-il pas reconnaître qu'ils se lient par le souvenir, qu'ils s'ordonnent selon des lois? Mais comment se produit l'ordre? Où la mémoire, l'habitude, l'attente, la croyance? — Que le phénoménisme ait eu l'avantage d'éliminer le superflu varié des entités et qualités occultes, voilà ce qu'on ne saurait nier. Mais il n'est guère de phénoménistes sincères qui n'aient conclu par un aveu d'impuissance et de découragement. Il n'y a plus de sceptiques à la façon des anciens [1], parce que le phénoméniste voit de plus en plus éclater l'évidence d'un ordre extérieur et d'une activité intérieure. Le phénoméniste aboutit donc à un mysticisme plus ou moins avoué, à moins que ce ne soit à un matérialisme ou à un idéalisme qui s'ignore ou qui se cache : il sort de l'absurde ou par le désespoir ou par l'absurde encore.

Reste, il est vrai, le monisme. — La distinction absolue de la pensée et de l'étendue — *res extensa* et *res cogitans* — avait amené les efforts pour réduire la pensée à l'étendue ou l'étendue à la pensée; elle avait amené encore cette conception de phénomènes d'étendue et de pensée sans Être, ou supportés par un Être connu comme existant et pourtant inconnais-

1. « Le scepticisme doit être relégué parmi les choses qui ont disparu pour ne plus revenir. » Brochard, *les Sceptiques grecs*; voir pp. 416-417.

sable en soi — le noumène : elle s'était réfutée elle-même. Mais que la pensée et l'étendue soient phénoménales l'une et l'autre, et qu'il y ait une réalité, connaissable dans le sujet, qui constitue également le sujet et l'objet : voilà qui n'a plus rien d'absurde. — Ce n'est point absurde, mais ce n'est pas prouvé. Ce n'est pas plus prouvé que ne l'était l'unification, du dehors, par le théisme. Seulement cette unification extérieure soulevait des difficultés nouvelles ; le théisme aboutissait fatalement au panthéisme, qui, à son tour, en soulevait d'autres : car, — outre que se servir de la conception panthéiste pour unir en les distinguant la matière et la pensée, ou pour animer la matière, ou pour faire apparaître la matière dans la pensée, c'était une explication plus verbale que réelle, — comment expliquer la pluralité dans l'Un ? Le monisme, d'ailleurs, où le panthéisme se simplifie en immanence, ne résout pas jusqu'ici ce dernier problème : il flotte entre le monadisme et l'unité du Réel.

Le monisme est une conception qui n'a rien d'absurde, qui ne semble *a priori* ni invérifiable, ni incomplétable, — qui n'est ni vérifiée, ni complète.

2. **Les données positives.** — La philosophie progresse, voilà la donnée capitale. — Sans doute, ce progrès n'est pas rectiligne, et il n'est pas dans telle philosophie tout entière par rapport à telle autre philosophie tout entière : il est dans l'ensemble et la suite de la pensée. Il est devenu d'autant plus rapide que les philosophes ont mieux pris conscience, précisément, de ce fait que les divers systèmes, dans l'histoire, soutiennent entre eux des rapports ; d'autant plus rapide qu'ils ont — avec plus ou moins de bonheur — cherché à continuer le passé dans le présent.

La philosophie progresse. Il y a longtemps, sans doute, que les philosophes ont abstraitement défini leur œuvre « la recherche de l'unité » ; et cette unité, en effet, tout système la réclame, — même en y renonçant : mais c'est de la philosophie concrète — en tant qu'elle se développe à travers les

systèmes individuels, dans les innombrables esprits et dans les peuples divers, dans la chaîne des êtres — qu'on peut dire véritablement qu'elle est la recherche de l'unité, qu'elle en est l'affirmation préalable, obstinée, et la confirmation progressive.

La philosophie progresse en éliminant les conceptions insoutenables qu'elle essaye pour répondre à son postulat et en amassant des matériaux pour assurer une solution définitive. La pensée, en somme, dispose d'un instrument dont elle n'a pas jusqu'ici précisé l'emploi, mesuré la puissance suffisamment, dont elle a fait un usage trop peu conscient. Qu'est-ce que la science, considérée dans son ensemble, sinon un *instrument de résolution des problèmes philosophiques*, une *méthode active pour établir la vérité*? Par un examen approfondi du savoir positif, c'est-à-dire de la psychologie, de la science proprement dite, et de leurs rapports, — dépassant peut-être quelque peu l'évolution accomplie, mais recevant d'elle le mouvement pour aller plus loin, — nous pourrons fixer exactement la valeur de la conception moniste, peser les titres actuels du dogmatisme, déterminer la mesure d'ignorance qui subsiste et les moyens de la vaincre. C'est l'*Organum* qu'il faut refaire, après Bacon, dans un esprit différent.

Au point de départ de la méthode, nous ne savions pas seulement si la philosophie était possible : à ce point de la recherche, la réponse est trouvée. La philosophie est possible : elle s'est prouvée par ses progrès — comme la marche prouve le mouvement. La philosophie s'achemine vers la preuve et la détermination de l'unité qu'elle postule : voilà une donnée positive. En voici une autre : il y a une méthode active — sur laquelle nous allons insister — pour établir la vérité définitivement.

LIVRE II

DE LA MÉTHODE ACTIVE POUR ÉTABLIR LA VÉRITÉ

« Nous ne devons pas, bien que nous ne soyons que des hommes, nous borner, comme quelques-uns le veulent, à des connaissances humaines, nous réduire, tout mortels que nous sommes, à une condition mortelle ; il faut nous affranchir, au contraire, autant qu'il est en notre pouvoir, des liens de la condition mortelle. »

ARISTOTE, *Morale à Nicomaque*, X, VII.

CHAPITRE I

LE SAVOIR POSITIF

I

LA PSYCHOLOGIE

Le savoir positif — ce savoir que l'esprit humain a lentement amassé pour échapper, comme en se lestant, au ballottement des hypothèses philosophiques — est double : il y a une certaine psychologie qui fournit des notions aussi positives que ce qu'on est convenu d'appeler proprement science, des notions plus essentielles — notions que la science, du reste, est si loin de contredire qu'elle les suppose au contraire. Voilà le point capital qu'il faut mettre en lumière tout d'abord. Le plus possible je dépouillerai les vérités de ce chapitre de la forme technique qu'elles revêtaient parfois chez les penseurs qui les ont fait apparaître : il semble que, simplifiées, elles doivent gagner de la force — bien loin d'en perdre.

La psychologie scientifique a reproché à la psychologie de l'observation intérieure d'avoir pris pour objet unique l'homme blanc, civilisé, adulte. Le reproche était fondé. Mais autre chose est de borner la psychologie à cette étude de l'homme blanc, civilisé, adulte; autre chose de la commencer par là — et même de commencer par là tout retour sur le savoir humain, comme par l'objet le plus proche précisément, le plus intime, et dont peut le moins faire abstraction cet homme blanc, civilisé, adulte, lorsqu'il réfléchit sur ce qu'il sait. — Quand donc le philosophe se considère lui-même, — tel qu'il est, — comment lui en dénierait-on le droit, à condition qu'il précise rigoureusement et qu'il complète, s'il y a lieu, les découvertes qu'il fait en soi? « Je conçois comment on repousse la lumière intérieure quand on n'aspire qu'à fonder des systèmes, mais quand on a besoin de vérité avant tout, il faut bien la chercher où elle est, dans la source la plus rapprochée, la plus intime à nous-mêmes. » C'est Maine de Biran qui a écrit ces lignes[1], et il semble qu'il ait manifestement raison : seulement lorsqu'il parle de « creuser », de « s'enfoncer dans les souterrains de l'âme », peut-être se fait-il illusion, peut-être du moins s'exagère-t-il le mystère et le recul de la vérité qu'il a contribué à mettre au jour. Il n'est pas besoin de jeter un coup de sonde au plus profond d'un abîme intérieur pour découvrir le premier principe de la psychologie; pas plus qu'il n'est utile pour cela de raisonner par syllogismes : on se rappelle comment Descartes s'est embarrassé dans son « je pense, donc je suis », comment il s'est contredit dans les explications qu'il dut en donner, comment il a simplifié parfois et rendu plus admirable ainsi son admirable découverte : « ... cette proposition : je suis, j'existe, est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit[2] ».

L'homme qui dit : *je suis*, ou, plus simplement encore :

1. *Journal*, 28 juillet 1823.
2. *IIe Méditation*, A. M., p. 61-1. Cf. *Regulæ* et *Lettres*, A. M., p. 560.

je, *moi*; qui le dit en comprenant ce qu'il dit, après s'être étonné, après avoir cherché la valeur de ce mot, découvre la plus élémentaire à la fois et la plus haute des vérités. Ce dont on s'avise le moins aisément, c'est ce qui est d'expérience constante : Descartes est un « héros », parce qu'il a su voir ce qui échappait aux autres à force précisément d'être visible. Une telle vérité ne doit apparaître que tard; mais aussi, une fois signalée, elle doit éclater à tous les yeux non prévenus.

L'homme, donc, blanc, civilisé, adulte, mieux encore le philosophe, qui réfléchit sur le mot *moi*, doit, semble-t-il, développer ainsi la connaissance intuitive et fondamentale qui s'est déposée et condensée dans cette syllabe : Il y a *une réalité* et qui *s'aperçoit* telle. Conscience, Réalité, Unité, — voilà ce que le mot *moi* implique; voilà ce que la réflexion y découvre si elle le considère, pour ainsi dire, ingénument — dans ce cas unique où l'interprétation du signe, c'est la chose signifiée elle-même qui la ratifie.

Pourtant, à cause de la singularité de cette connaissance et de sa tardive constatation réfléchie, une telle vérité demeure suspecte à quelques-uns. « Si une impression donne naissance à l'idée du moi, elle doit se continuer invariablement la même dans tout le cours de la vie, puisque c'est ainsi qu'on suppose que le moi existe. Mais il n'existe point d'impression constante et invariable. La douleur et le plaisir, la tristesse et la joie, les passions et les sensations succèdent les unes aux autres et n'existent jamais toutes en même temps. Ce ne peut donc être ni d'une de ces sensations ni d'une autre que l'idée du moi est dérivée, par conséquent *une telle idée n'existe pas*[1]. » Lorsqu'on essaye, comme Hume, de raisonner contre l'évidence du moi, on ne peut manquer de tomber, comme lui, dans les plus grandes absurdités[2]. On commence par poser qu'il n'y a rien sinon des impressions détachées, des petits *moi* fragmentaires en nombre infini :

1. Hume, *Traité de la nature humaine*, IV, section VI, p. 330.

2. « Puisque toutes nos perceptions sont différentes les unes des autres et de toute autre chose de l'univers, elles sont également distinctes et sépa-

et alors, — pas plus qu'on ne saurait admettre la réalité du moi total, — on ne saurait expliquer cette incontestable donnée : l'apparence d'un moi total. — Mais comment se refuser à reconnaître que le moi est un fait pour celui qui dit : moi; un fait singulier, mais un fait positif, un fait d'expérience — la plus claire, la plus constante, la plus universelle des connaissances? Et si je dis : je souffre, moi qui tout à l'heure étais heureux; je pleure, moi qui riais, — il y a bien deux impressions différentes, mais il y a une continuité qui se diversifie dans ces impressions; bien plus, il n'y a de douleur que parce qu'il y a du plaisir, il n'y a de plaisir que parce qu'il y a de la douleur, c'est-à-dire que le divers apparaît et qu'il s'établit des comparaisons parce qu'il y a une *réalité* qui compare.

D'ailleurs, nous pouvons dire à tout instant : Je souffre ou je jouis, j'aime ou je hais, je veux, je pense...; ce n'est que par une sorte d'abstraction — bien que ce soit la plus concrète des vérités — que nous déclarons : je suis. Il n'y a pas un moment, dans la plus longue existence, où un homme ne fasse qu'exister. Nous n'atteignons pas notre être à l'état nu, en quelque sorte; il est toujours comme habillé, recouvert et nuancé de mille façons. « J'ai passé la soirée chez l'abbé Morellet, écrit Maine de Biran, dans son *Journal*, le 25 novembre 1817. Conversation psychologique. Mon vieux ami m'a demandé *brusquement* : qu'est-ce que le *moi*? Je n'ai pu répondre. Il faut se placer dans le point de vue intime de la conscience, et, ayant alors présente *cette unité qui juge de tous les phénomènes, en restant invariable*, on aperçoit le *moi*, on ne demande plus ce qu'il est. » Est-ce parce que le moi est indéfinissable que Maine de Biran resta court ce soir-là? Mais n'essaye-t-il pas de le définir dans ces lignes mêmes? Et ne serait-ce pas plutôt que le saisissement de cette brusque

rables, et peuvent être considérées comme isolément existantes, et peuvent exister isolément, et n'ont besoin d'aucune autre chose qui serve de support à leur existence. *Elles sont des substances*, autant que cette définition s'applique à des substances. » *Ibid.*, IV, section v, p. 306.

question et la fixité de son attention sur un point l'empêchaient de retrouver à ce moment, pour la définir, l'unité persistante que l'ondoiement seul manifeste. Si, malgré tout, le détour du « je pense, donc je suis » avait une raison d'être, ce serait de montrer que l'intuition d'existence se produit précisément dans les modes divers d'existence et qu'elle subsiste dans ce mode intellectuel qui est le doute : mais de ce que l'existence n'est point saisie toute pure, elle n'en est pas moins intuitivement, et non déductivement, saisie. La conscience sait intuitivement; le langage reflète naïvement; la réflexion raisonne pour se convaincre.

Il peut être bon pour le penseur qui s'attache à connaître son moi de lutter contre un afflux d'impressions, contre une mobilité d'états où l'unité n'apparaît pas assez, d'amortir le retentissement en lui du monde extérieur pour être plus attentif à quelques états simples et, par le souvenir, pour pénétrer mieux la nature de cet être qui se souvient; cela peut être bon, mais la contemplation ne saurait être poussée trop loin. Si, par couches successives, on « creuse », comme dit Maine de Biran, toujours plus avant; si l'on prétend atteindre cette existence nue, dans le mysticisme, — entendu d'une certaine façon, — dans l'extase, la conscience se perd; et l'être s'échappe à lui-même pour s'être cherché trop avidement. Que reste-t-il en la conscience d'un fakir de l'Inde qui aspire à s'abîmer, par delà même son propre être, dans une âme universelle, un être pur? « L'âme individuelle, embrassée dans l'âme universelle, ne connaît plus rien d'extérieur ni d'intérieur; c'est la forme sous laquelle, ayant obtenu ses désirs, n'ayant que l'âme universelle pour désir, sans désirs, elle n'éprouve plus aucune peine[1]. »

Le moi essentiel ne se connaît que dans le moi adventice, comme unité de ses modifications : cela veut dire, en définitive, que le moi ne se connaît que par le non-moi; que moi

1. *Brihad-Aranyaka-Upanishad*, IV, III, 21 ; cité par Regnaud (*le Pessimisme brahmanique*), *Ann. du Musée Guimet*, t. I, p. 104.

et non-moi sont donnés simultanément dans la conscience et s'aperçoivent simultanément dans la réflexion [1]. Le non-moi n'est pas une donnée plus sûre que le moi, mais il est une donnée aussi sûre. S'il est une donnée aussi sûre, il est cependant une donnée moins complète. Le moi ne sait pas seulement qu'il est : il se connaît comme réalité une et comme réalité capable de se connaître, dans son opposition au non-moi qui la diversifie; tandis que, au sujet de ce non-moi, le moi peut dire : il existe; mais c'est tout : l'essence du non-moi, le moi l'ignore [2]. — La conscience du moi implique moi et non-moi : la réflexion dans le moi découvre moi et non-moi, mais elle ne les y trouve pas, pour ainsi dire, au même degré.

Connaître et définir le moi, voilà qui est aisé, somme toute, une fois la réflexion éveillée, et tout homme capable de réfléchir contrôle le dire du psychologue. Mais le psychologue ne peut se contenter de savoir que le moi est une réalité qui se connaît comme telle sous les modifications du non-moi. Il veut préciser le rôle du moi dans son rapport avec le non-moi, et par là même, en étudiant le moi modifié, adventice, il enrichit et consolide la notion du moi essentiel.

Mais d'abord le corps appartient-il au moi ou au non-moi? Quand Descartes s'est dit : « Je ne connais pas encore assez clairement quel je suis, *moi* qui suis certain que je suis », il rejette aussitôt une opinion qu'il ne nie pas être l'opinion naturelle : « *Je* me considérais premièrement comme

1. « ... La réalité du sentiment extérieur est nécessairement liée à celle du sentiment intérieur pour la possibilité d'une expérience en général : c'est-à-dire que je suis aussi conscient qu'il y a une chose extérieure à moi, qui se rapporte à mon sentiment, que je suis conscient de mon existence déterminée dans le temps. » Kant, *Critique de la Raison pure*, 2e édit., dernière note de la préface (t. I, p. 226).

2. Fichte lui-même dit quelque part (*Introd. au système de la morale*) que l'Un « qui est au fond de toute conscience et fait que le subjectif et l'objectif sont affirmés immédiatement dans la conscience comme Un, *est absolument égal à x*, et ne peut dans son unité tomber en aucune manière sous le regard de la conscience ».

ayant un visage, des mains, des bras et toute cette machine composée d'os et de chair telle qu'elle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps »; c'était une erreur : le corps ne fait point partie intégrante du moi. Et — Descartes n'hésite pas à le déclarer — si, du moment que l'esprit a été infus dedans le corps, il y fût demeuré les yeux fermés, les oreilles bouchées, et sans aucun usage des autres sens, — autrement dit, si l'esprit fût resté indépendant du corps, — il aurait eu les mêmes idées de Dieu et de lui-même; bien mieux, il les aurait eues beaucoup plus claires et plus pures. Or, sur ce point Gassendi lui a résisté avec bon sens et finesse : il soutient qu'on a l'obligation de prouver dès lors qu'on va contre la croyance spontanée; « il faut prouver que ce corps grossier et pesant ne contribue en rien à votre pensée, quoique néanmoins vous n'ayez jamais été sans lui, et que vous n'ayez jamais rien pensé en étant séparée, — ô âme, — et, partant, que vous pensez indépendamment de lui.... « Je sais, dites-vous, que j'existe : or cette connaissance ainsi précisément prise ne peut pas dépendre ni procéder des choses que je ne connais point encore. » Je le veux, mais au moins souvenez-vous que vous n'avez point encore prouvé que vous n'êtes point un air, une vapeur, ou quelque chose de cette nature. » Argumentation parfaite, si l'on supprime les mots d'air, de vapeur — de matière, grossière et pesante, ou même subtile. Il ne faut pas introduire en quelque sorte le non-moi dans le moi. Le corps, comme une machine composée d'os et de chair, n'est connu que du dehors par les sens extérieurs; la représentation que nous en avons fait partie du non-moi. Mais, en tant qu'il est ainsi connu, le corps n'est point une *réalité* : il est phénomène, apparence; et puisqu'il n'y a point de preuve que le moi puisse subsister sans ce qui lui apparaît comme son corps, mais qu'au contraire les rapports du physique et du mental sont établis plus solidement tous les jours, comment ne point admettre que cette réalité qui nous est intimement connue,

par une expérience spéciale, est l'être même de ce qui nous est d'autre part empiriquement connu comme inséparable de nous? Ce qui représente, ici, est le support du représenté. Il n'y a point dans l'homme une âme, qui serait le moi, et un corps : il y a un moi réel, un être indivisible, « un tout naturel », qui, en s'apparaissant du dehors comme corporel, ne se dédouble pas véritablement pour cela.

Maine de Biran, s'il les a joints étroitement, a distingué néanmoins le corps et l'âme; et il a soutenu que, dans le sentiment particulier de l'effort, quelque chose qui résiste et quelque chose qui tend sont donnés tout ensemble, que l'opposition de moi et non-moi n'est connue d'abord que sous celle de corps et âme. Or, si l'hypothèse d'une âme logée dans un corps distinct ou soudée au corps est absolument gratuite, la remarque de Maine de Biran n'en a pas moins quelque valeur. Le moi est une unité qui s'oppose au non-moi : mais l'homme qui dit *moi* et que le non-moi diversifie successivement, ne sent-il point aussi en lui-même pour ainsi dire une diversité simultanée? Ne sent-il pas se fondre en son unité une richesse variée de phénomènes sourds ou éclatants : et en même temps qu'unité de durée ne s'apparaît-il pas comme unité de composition [1]? Dans l'effort, il y a, ainsi que dans toute modification du moi, la double donnée de moi et non-moi; mais il y a de plus sentiment avivé d'unité multiple. Si l'effort enveloppe tendance et résistance tout ensemble, ce qui tend n'y fait qu'un, dans un sens, avec ce qui résiste. En celui qui s'efforce, une coexistence se transforme en coopération. Lorsqu'il dit : Je m'efforce, il se sent à la fois un et divisé; et si, dans d'autres circonstances peut-être, il se sent divisé davantage, — en sorte que son unité n'est plus alors qu'un champ commun où une multiplicité est enclose, — c'est précisément dans l'effort que se fait sentir le mieux, non pas la dualité moi et non-moi, mais la

1. Mémoire et cœnesthésie.

multiplicité une du moi. — Ainsi l'homme blanc, civilisé, adulte, ne dirait *moi* que par un accord de parties composantes. Il ne faudrait pas croire, avec Maine de Biran, que chacun trouve en soi-même moi et non-moi, mais bien que chacun sent en soi une pluralité harmonieuse, qu'il découvre en son unité une union. Le corps apparaît extérieur; et en même temps il reflète cette unité multiple de la réalité intérieure : à vrai dire, il est la limite du moi et du non-moi, la projection du connu sur l'inconnu.

Les phénomènes divers qui manifestent le moi intimement et qui affleurent, en quelque sorte, à l'intersection du moi et du non-moi, le psychologue essaye de les classer; et, dans leur multitude jaillissante, ils se sont laissé ranger sous les catégories très distinctes en apparence de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté. — Pourtant cette division — exacte, commode et conforme à la psychologie spontanée du langage — provoque l'effort de l'analyste que gêne cette pluralité, réduite mais subsistante, dans l'unité du moi, et qui cherche s'il n'y a point de subordination à établir parmi ce qu'on appelle les *facultés*. — Certains ont fait de la sensibilité la faculté première d'où les autres dérivent : et les sensualistes n'ont pas eu un mince mérite, si la sensibilité est précisément la faculté pour le moi de s'éveiller au contact du non-moi. Mais pour que le moi s'éveille, il faut qu'il soit. Sans la sensibilité, il n'y a pas de conscience; avec la sensibilité seule, il n'y a pas conscience d'un moi : point d'être sensible, rien qu'une poussière éparse de sensations. « La conscience empirique, disait Kant, qui accompagne diverses représentations, est par elle-même éparpillée et sans relation avec l'identité du sujet. » — Dans l'intelligence, les intellectualistes ont vu ce quelque chose de foncier qui avait échappé aux sensualistes : la raison implique des principes permanents qui ordonnent les phénomènes et une unité d'où procèdent ces principes permanents. — Mais l'intelligence même est une activité, disent les « volontaristes »; et ils définissent

la psychologie « science de la volonté » ou encore de l'« action »; et c'est de la force active du moi que leur semblent provenir toutes ses facultés : nos connaissances ne s'expliquent point par notre constitution intellectuelle; elles s'expliquent par notre constitution « comme êtres capables d'*appétit* et de volonté[1] ».

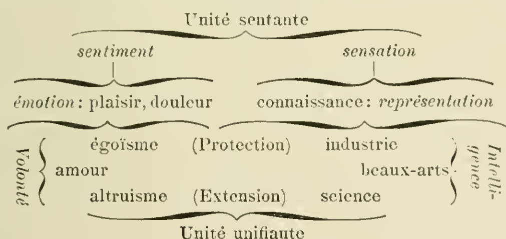
Mais, au fond, pas plus que de la représentation on ne peut tirer l'appétit, — en quoi les intellectualistes ont eu tort, — de l'appétit on ne peut tirer la représentation — ce qui fait hésiter les volontaristes; tandis que la sensation — en quoi les sensualistes ont vu juste — se dédouble en représentation — par suite en intelligence — et en émotion — par suite en appétit et volonté : ce n'est pas sans raison que le langage spontané a créé ce verbe ambigu, *sentir*. Mais il y a quelque chose dans l'intelligence et la volonté qui n'est pas dans la sensibilité — c'est pourquoi intellectualistes et volontaristes critiquent à bon droit les sensualistes. Et ce quelque chose, c'est l'*Unité* réelle qui fonde le moi : c'est elle qui meut l'intelligence, et c'est elle qui règle la volonté. L'intelligence et la volonté ne sont point nées l'une de l'autre, mais d'un long contact, d'un long commerce du moi et du non-moi. Le moi est *Unité sentante*, unité mitoyenne, en quelque sorte, au non-moi : ce non-moi qu'il sent, il maintient contre lui son unité;

1. Dans la *Psychologie des Idées-forces* de M. Fouillée — qui est si intéressante et, quoiqu'elle résume tout le travail des contemporains, si originale, parce qu'elle est, elle enfin, *dynamique* — il semble bien qu'il y ait quelque hésitation. Tantôt la volonté est l'origine radicale de notre structure intellectuelle : « Sous le dualisme de la volonté et de l'intelligence, auquel s'est arrêté Schopenhauer, il faut chercher l'unité. Ce sera, selon nous, rattacher la genèse des idées aux lois les plus fondamentales de la réalité que de l'expliquer par les lois mêmes du désir »; le déploiement de la volonté engendre la loi logique : Je veux, donc je suis. Tantôt on peut croire que l'intelligence et la volonté sont parallèles et indissolubles : l'unité du penser et de l'agir, c'est « la loi psychologique d'importance capitale que nous résumons par le terme idée-force ». Tantôt encore « tout fait de conscience est constitué par un processus à trois termes inséparables : 1° un *discernement* quelconque, qui fait que l'être sent ses changements d'état et qui est ainsi le germe de la sensation et de l'intelligence; 2° un bien-être, un malaise quelconque, aussi sourd qu'on voudra, mais qui fait que l'être n'est pas *indifférent* à son changement; 3° une *réaction* quelconque, qui est le germe de la préférence et du choix, c'est-à-dire de l'appétition ».

et le seul moyen de la maintenir, c'est de l'étendre, c'est de la communiquer — diversement — à tout ce qui l'attaque et la trouble. *Unité unifiante*, tel apparaît, en définitive, le moi; tel se manifeste-t-il par rapport au non-moi[1].

L'analyse psychologique aboutit et aboutira de plus en plus à dégager le moi essentiel de tout le contenu mixte, de toutes les formations secondaires que la conscience réfléchie découvre en elle : elle atteint le moi à peu près comme la paléontologie retrouve des êtres disparus dans l'empreinte qu'ils ont laissée. Au surplus, ce témoignage que le moi se porte à lui de lui-même en la conscience spontanée subsiste, on ne saurait trop y insister, tandis que s'exerce la réflexion. Ce moi qui analyse, par le sentiment qu'il a de lui-même, donne donc comme une adhésion sourde aux résultats de l'analyse à laquelle il se livre et dans laquelle tout ensemble il se fuit et il se cherche, il s'éloigne et se rapproche de ce qu'il ne saurait quitter. Étrange chose que la conscience, et comme en termes étranges on en peut parler[2]!

1. Il n'est pas nécessaire ici de développer la genèse du moi qui apparaît tout formé à l'analyste. On peut cependant la résumer dans ce schème :



2. Pour ce qui concerne l'analyse psychologique, ses résultats, le dégagement pour ainsi dire de la conscience spontanée, voir par exemple : Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* — où l'effort est si curieux pour débarrasser le moi de tout ce qui se mêle à lui et l'altère; Fouillée, *la Psychologie des Idées-forces* (la conscience spontanée est « l'*immédiation* des fonctions intérieures et subjectives, elle n'est pas l'*observation*, elle n'est pas la *réflexion*, elle n'est pas la *pensée*, elle n'est pas la *connaissance*... » : la conscience réfléchie est « une combinaison nouvelle de faits mentaux qui *succède* au fait sur lequel nous croyons réfléchir *directement* », I, XXXII); G. Remacle (*Revue de mét. et de mor.*, 1893, 1894, 1896), dont les articles originaux vont jusqu'à déclarer illusoire la psychologie introspective aussi

Mais si cet être qu'est le moi imprime son caractère aux multiples phénomènes, issus de son commerce avec le non-moi, que l'introspection découvre au psychologue, la même marque doit se trouver sur tous les phénomènes objectifs où le moi joue un rôle que la perception externe offre à l'observateur. Or, qu'il en soit ainsi, les preuves n'en semblent point manquer.

Et d'abord la psychologie expérimentale, chez tous ceux qui observent avec soin les manifestations extérieures — normales ou pathologiques — de l'activité mentale, aboutit à des conclusions qui dépassent singulièrement les phénomènes. Faut-il rappeler combien Maudsley — qui, d'ailleurs, se contente de « la propriété fondamentale des éléments organiques », du « pouvoir plastique des centres cérébraux » comme explication — a mis en lumière le pouvoir constructeur, ordonnateur, unifiant, de l'esprit : pouvoir si profond et si essentiel — si indépendant de la conscience, cet *épiphénomène*, aux yeux de Maudsley — qu'il est même plus manifeste dans le sommeil que dans la veille [1]? Faut-il citer les conclusions auxquelles une minutieuse étude de l' « automatisme psychologique » a conduit M. Pierre Janet, et celles où aboutissent des recherches récentes sur la personnalité et ses altérations? N'y apparaît-il pas que les lois d'association à elles seules ne suffisent point à expliquer la formation d'une personnalité [2]? Dans l'hystérie, par exemple, s' « il y a un rétrécissement de l'esprit pour les actes, comme pour les sensations et les images », ne constate-t-on point, par sa diminution même, l'existence d'une *puissance de synthèse* [3]?

bien que la psychologie scientifique — puisque la vraie science, c'est l'intuition de la conscience, la spontanéité qui s'apparaît : pour se connaître, il faut se faire; l'âme n'est qu'un idéal et la psychologie un art.

1. *Physiologie de l'esprit* et *Pathologie de l'esprit*.

2. Voir Binet, *Altérations de la personnalité*, p. 319.

3. Pierre Janet, *État mental des hystériques*, t. I, p. 155. « ... Il ne suffit pas qu'une sensation isolée, simple, soit produite dans l'esprit pour qu'elle soit par cela même appréciée par le sujet. Il faut pour la conscience complète d'une sensation qui s'exprime par le « je sens », qu'une nouvelle opération s'ajoute à la première, il faut qu'une sorte de synthèse réunisse les

— Nul mieux que M. Paulhan n'a fait ressortir le caractère primordial de l'esprit et prouvé l'insuffisance de l'associationnisme anglais; il arrive expérimentalement, par induction, à établir avec beaucoup de force que l'activité mentale est synthétique : l'esprit est une « synthèse active »; et toute la vie de l'esprit résulte du groupement d'éléments divers en vertu de lois fondamentales — association et inhibition systématiques — qui expriment elles-mêmes l'efficace profonde de l'esprit. Plus on étudie, en effet, même du dehors et même dans ses troubles, la *vie* mentale, — plus on fait de « physiologie » ou de « dynamique » au lieu de statique et d'anatomie simples, — plus dans cette vie mentale un principe ultime se révèle manifestement.

Si ce n'était pas courir le risque d'allonger démesurément ce chapitre, sur certains points s'exposer à manquer d'autorités suffisantes, mais surtout empiéter quelque peu sur des développements ultérieurs, — on pourrait peut-être montrer que la psychologie des caractères individuels et collectifs — éthologie des Anglais et Völkerpsychologie des Allemands — aboutit à classer les modes principaux d'action du non-moi sur le moi et les degrés divers de la réaction synthétique; que la psychologie infantile ou encore la psychologie historique — qui, au lieu de l'esprit individuel, étudie l'esprit humain dans son évolution — ne font que suivre les progrès de cette unité unifiante primordiale. On pourrait montrer enfin que les produits de l'activité individuelle et collective portent tous de façon plus ou moins manifeste la marque de cette nature foncière [1].

Et, par exemple, — il ne manque pas de logiciens pour

sensations produites et les rattache à la masse des idées antérieures qui constitue la personnalité. Eh bien. il doit en être de même pour les images : ... il faut que la *perception personnelle les* saisisse et *les* rattache aux autres souvenirs, aux sensations nettes ou confuses, extérieures ou intérieures, dont l'ensemble constitue notre personnalité. » *L'amnésie hystérique*, conférence faite à la Salpétrière, mars 1892. Cf. le « je pense » de Kant, tout formel.

1. On pourrait employer pour cet ensemble de recherches le mot de *psychologie concrète*, s'il n'y avait pas quelque vague et de l'ambiguïté dans cette expression très compréhensive.

l'avoir constaté, — cette science de la logique, qui a pour but de conduire la pensée dans la recherche de la vérité, ne fait autre chose que traduire en règles la démarche naturelle de l'esprit. La psychologie même la plus humble enveloppe une logique; la logique implique une psychologie. M. Romanes, dans un livre assez récent sur l'*Évolution mentale chez l'homme*, distingue dans la vie psychique, au-dessous des concepts et de l'idéation conceptuelle à laquelle est liée la parole, les recepts qui ont leur logique indéniable. « Tous les processus mentaux de nature adaptative sont en dernière analyse des processus de classification; ils consistent à discerner les ressemblances et les différences. Un acte de simple perception est un acte qui consiste à remarquer les ressemblances et les différences entre les objets de cette perception, et pareillement un acte de conception est l'acte de prendre ensemble ou d'intentionnellement mettre ensemble des idées qui sont reconnues être analogues. Par suite l'abstraction opère l'abstraction des qualités analogues; la raison est la ratiocination, ou la comparaison des raisons; et ainsi les opérations les plus élevées de la pensée, comme les actes les plus simples de la perception, travaillent au groupement ou à la coordination des ressemblances, préalablement distinguées des différences[1]. » « La logique de toute idéation est la même », parce qu'elle résulte toujours, avec plus ou moins de conscience et de complication, d'une synthèse opérée : or la Logique, comme science, formule abstraitement et applique méthodiquement ce vivant procédé de synthèse.

Que l'on considère les systèmes philosophiques, non dans leur matière, mais dans leur forme, dans ce caractère commun à tous qui est précisément de constituer un système des choses : on voit aussitôt que la question, que le besoin auquel ils répondent traduit de la façon la plus frappante cette unité qui est au cœur du moi. Une psychologie des

1. P. 46.

philosophes — telle que cette psychologie des écrivains et des artistes qui s'ébauche depuis quelque temps — expliquerait par ce puissant ressort interne la naissance et la croissance des diverses philosophies. Et si l'on embrasse tous les systèmes, ou toute une période de la philosophie comme expression de la pensée collective, — ainsi du reste que nous avons plus haut essayé de le faire, — que voit-on, sinon une unité qui s'affirme dès l'abord, qui cherche ensuite par un travail logique à se confirmer, et dont le progrès, sinon définitif, au moins décisif, est précisément dans la conscience des progrès accomplis par un effort spontané, des progrès à accomplir et des moyens par lesquels ils s'accompliront.

Les œuvres des mystiques sont un curieux témoignage psychologique, elles aussi. On peut dire qu'il y a deux mouvements dans le mysticisme, — qui ne se manifestent pas toujours avec une égale netteté en chacun de ses représentants : remonter des phénomènes à l'unité, redescendre de l'unité aux phénomènes — mais toujours s'établir au sein même de l'unité unifiante. Dans la voie montante, il arrive — comme on l'a vu précédemment — que le moi atteigne un degré de « simplification » où il ne se reconnaît même plus, où rien ne peut plus être conçu ni exprimé. Mais alors il semble s'être dépassé lui-même [1] : et si, par le jeu constructif de la pensée, se déroule en lui un système complet des choses, le mystique déclare contempler en action une Unité supérieure. — Jacob Boehme se croit

1. « Siddhârtha sous le figuier sacré à Bôdhimanda s'élève par une méditation profonde jusqu'au quatrième degré de l'extase : au premier degré il s'affranchit du péché et distingue la véritable nature des choses; au deuxième, ayant mis de côté le raisonnement et le jugement, sa nature devient une et son intelligence s'absorbe dans la pensée du Nirvana; au troisième, le plaisir même de cette absorption disparaît et il tombe dans l'indifférence, ne gardant que la mémoire et la conscience; au quatrième, le raisonnement, le bien-être, la mémoire, la conscience, tout s'efface; il perd jusqu'au sentiment de son indifférence; il atteint l'impassibilité voisine du Nirvana. Mais alors l'explication de la destinée humaine se déroule à lui : il est Bouddha. » Voir *Histoire du Bouddha Sakya-Mouni*, par Mme Mary Summer avec préface par Foucaux, chap. v. Cf. les degrés de l'extase chez les Alexandrins et les mystiques du moyen âge.

illuminé : « sa méditation est une prière », ses découvertes sont des révélations; au plus profond de son être, il atteint le monde divin, il voit agir Dieu. « C'est parce que Dieu s'engendre en l'homme que l'homme peut connaître la génération divine. Quoi d'étonnant si sa connaissance de Dieu est surtout une connaissance de nous-mêmes? » L'opposition du moi et du non-moi par laquelle le moi se connaît, l'assimilation du non-moi par le moi sont analysées et exprimées dans les ouvrages mystiques en termes où la vérité psychologique est simplement transposée. L'unité, dans cette méditation profonde, pour se laisser apercevoir, doit encore s'apparaître agissante; et cette activité, dans le repos illusoire de l'extase, s'apparaît comme étrangère [1].

En somme, il est juste de dire avec les empiristes que le moi n'est donné à lui-même, n'existe pour lui que dans une succession de phénomènes. Il est juste de dire avec les criticistes que l'*unité* n'est connue du moi que comme *loi* imposée aux phénomènes et qui les relie. Et il est juste de dire avec les psychologues — qui ont le mieux compris, qui ont approfondi et restreint tout ensemble la donnée ultime de la conscience — que la loi ici est une *réalité*. Cette réalité, nous ne la *connaissons* pas, — au sens habituel du mot, — parce que nous la *sommes*; mais sous cette loi que nous connaissons, nous sentons la réalité que nous sommes : la réalité fonde ainsi la loi, tandis que la loi exprime la réalité.

1. Voir Boutroux, *le Philosophe allemand Jacob Boehme*, notamment pp. 8, 16, 36. — « A prendre les choses sans préjugé d'admiration ni de mépris, l'étude du mysticisme nous ferait voir en lui un agrandissement de la psychologie. » Secrétan, *Phil. de la Liberté*, leçon V, p. 91.

II

LA SCIENCE

Nous savons ce qu'est le moi : quant au non-moi, nous savons qu'il est, non ce qu'il est. Nous voulons le mieux connaître, et à ce désir répond la Science.

Or, on a le droit de soutenir *a priori* cette proposition : l'objet ne peut être connu que s'il ressemble à quelque degré au sujet. Pour être de toute évidence, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'une telle vérité apparaisse tardivement; mais il faut répéter ce qui a été dit précédemment à propos du moi : en raison même de son évidence, cette vérité doit tardivement apparaître. — Par contre, si on y réfléchit, comment ne pas en convenir [1] ? Le non-moi n'est intelligible au moi, n'existe pour le moi que dans la mesure où il peut se ramener à lui. Le fait seul qu'il y a un non-moi — qu'il y a un rapport entre le moi et un je ne sais quoi dont le contact précisément éveille le moi — implique qu'il y a, jusqu'à un certain point, analogie entre cela même qui s'oppose au moi et le moi qui se pose par cette opposition. Pour qu'il y ait différence, il faut qu'il y ait comparaison, et il n'y a point comparaison sans quelque ressemblance.

En fait, ce qui est ici raisonnement — et ce qui n'est formulé que tardivement par la réflexion — apparaît originellement comme intuition à la conscience. — Certes il y avait bien de l'illusion dans la théorie écossaise du monde extérieur : mais l'âme de vérité que renfermait cette théorie, c'est que le monde extérieur est, en même temps que donné, déterminé jusqu'à un certain point dans la conscience par cela seul qu'il y est donné. — La science, — tout comme la

1. « ... De ce qui n'est en rien connu, il n'est possible de rien déterminer ni dire, pas même qu'il existe; car encore faudrait-il un peu concevoir ce que c'est que cet *il* dont on parle et qu'on dit exister. » Renouvier, *Logique*, I, 43.

mythologie, — c'est *une application spontanée de la psychologie au non-moi*; c'est une hypothèse, et une hypothèse nécessaire; une hypothèse qui réussit, et une hypothèse qui doit réussir.

Pour bien des savants, — comme pour certains philosophes, — le progrès consiste, dans les sciences objectives, à avoir éliminé toute conception anthropomorphique. — L'homme primitif, le sauvage mettent dans l'arbre et dans la source, dans le nuage et dans le vent, dans la lumière et dans l'orage, de la vie, de l'être semblable au leur. L'anthropomorphisme est si naturel à l'homme qu'il y a chez les enfants une période mythique qui rappelle la phase mythique de l'humanité[1].

« Nous voyons que l'enfant, même longtemps après qu'il a commencé à se servir des mots, témoigne d'une forte tendance à considérer tous les objets animés ou inanimés comme des *éjects*[2]. Il nous suffira de faire remarquer que la tendance n'est point complètement oblitérée même quand la faculté du langage a été pleinement acquise et, avec elle, une connaissance générale de la distinction entre les objets, en tant qu'animés et inanimés. M. Sully, par exemple, cite un cas de ce genre, quand il rappelle cette phrase d'une petite fille de cinq ans : « Maman, je crois vraiment que ce cerceau doit être vivant; il est si intelligent, il va partout où je veux qu'il aille[3] ».... » Les métaphysiciens eux-mêmes jusqu'ici ont, très diversement mais presque tous, animé la nature d'une façon plus ou moins vague : et la science a été longtemps pénétrée de métaphysique[4]. — Maintenant commence à régner la

1. « Il y a dans l'intelligence une tendance spontanée à s'expliquer tous les cas de causation en les assimilant aux actes intentionnels d'agents volontaires semblables à l'homme. C'est là la psychologie instinctive de l'esprit humain dans sa première phase... » Stuart Mill, *Logique*, t. I, p. 398.

2. Il projette sa vie à lui au dehors.

3. Romanes, *op. cit.*, pp. 208-209.

4. M. Martin, dans une thèse sur *la perception extérieure et la science positive*, s'efforce d'établir une loi d'évolution de la science, d'après laquelle à une interprétation substantialiste, puis finaliste, succède une interprétation mécaniste de la nature. « Voilà que l'entendement réfléchi... entreprend d'exprimer par de simples formules algébriques ces personnes libres, ces forces intelligentes qui remplissent de vie et de splendeur l'immensité du

science positive : or la science positive — disent, en général, les savants — a pour objet purement et simplement de constater ce qui s'offre dans le déroulement des phénomènes. Pas plus que le non-moi n'y révèle son essence, — si tant est qu'il y ait autre chose que des phénomènes, — le moi — en admettant qu'il soit autre chose qu'un miroir — n'y révèle un principe actif. Enregistrons donc les phénomènes, sans prétendre connaître à fond par la science ni ce qui est enregistré ni ce qui enregistre.

En réalité, que l'anthropomorphisme se soit dépouillé de sa forme primitive, grossière et choquante, cela est incontestable; mais il n'a fait que se modifier et se restreindre, de façon précisément à rendre possible cette assimilation au moi du non-moi. La science positive, considérée dans son essence, dans ses principes et ses méthodes, n'est autre chose que l'instrument de cette assimilation. L'anthropomorphisme primitif était la condition de l'intelligibilité de l'objet, et la science ne peut que le continuer en le corrigeant. Il y a dans la science, en définitive, un anthropomorphisme indéniable et inévitable.

Laissons de côté pour le moment le contenu, en quelque sorte, de la science; examinons-la dans son principe, dans son rapport général, non avec l'objet qu'elle étudie, mais avec l'esprit qui la formule : il est aisé de constater d'abord qu'elle est, dans toute la force du terme, une création de cet esprit.

On peut le montrer, on l'a montré par le raisonnement. — Il n'y a de science que du général, *non est fluxorum scientia*, voilà qui est bien établi. Pour qu'il y ait du général, il faut qu'il y ait des uniformités, des ressemblances; et la ressemblance n'est point attachée aux choses, elle leur est attribuée par l'esprit qui reconnaît les semblables; elle résulte de la façon dont l'unité du moi est affectée par l'objet. L'ordre le plus élémentaire, la succession du jour et de la

temps et des espaces » (p. 287). Il faut ajouter que, pour M. Martin, — disciple de Kant, — l'esprit crée la nature, y retrouve par suite les catégories sur lesquelles il l'a modelée, mais d'ailleurs ignore la substance.

nuit, l'esprit, en un sens, le crée : le Cosmos n'apparaît à l'esprit que parce qu'il est dans l'esprit [1]. Il y a des uniformités, un ordre, que toute intelligence reconnaît, et tout langage implique un rudiment de science. Mais les intelligences sont inégalement créatrices : il en est qui, non contentes de relever, d'étudier les ressemblances manifestes, en recherchent impatiemment de cachées. L'observation, semble-t-il, c'est la dictée des choses à l'esprit : erreur absolue. L'esprit ne voit que lorsqu'il veut voir; il est actif quand il observe, à plus forte raison quand il expérimente : et s'il découvre une loi, il ne la découvre que parce qu'il sait qu'il y a des lois, que parce qu'il veut qu'il y en ait. La loi, au reste, n'est autre chose qu'une idée : sans l'esprit, il n'y a pas de loi, mais des faits seulement. Les faits par eux-mêmes sont muets; ils n'expriment pas leurs rapports, à plus forte raison la nécessité de ces rapports : c'est le savant qui les fait parler. Son mérite est de dire toute sa vie : Pourquoi? — comme l'enfant. Pour lui, tout est sujet d'étonnement, c'est-à-dire de gêne, dans ce qui n'est point ordonné; et cet étonnement fécond, ce besoin d'ordre, il le porte toujours plus avant : ordonner, classer, expliquer — unifier, c'est même chose. Tout esprit crée sans peine de l'unité; dès lors avec peine quelques esprits veulent créer l'unité [2]. La science est l'unité des phénomènes affirmée et confirmée par mille moyens divers et mille biais ingénieux [3].

1. « Pour pouvoir affirmer qu'il y a de l'ordre dans la nature, il faudrait pouvoir comparer la nature à quelque chose d'autre (?), ce qui est impossible, puisque tout est dans la nature. Quand donc vous dites : il y a de l'ordre dans la nature, vous ne faites que reporter à la nature l'idée que vous en avez tirée; vous dites seulement ceci : la nature est comme elle est. » Voir Lefèvre, *la Renaissance du matérialisme*, p. 433. — Mais la conception d'ordre est quelque chose d'humain, de rationnel — et dire qu'il y a de l'ordre dans la nature, c'est dire qu'il y a quelque chose de rationnel dans ce qui est extérieur à la raison humaine.

2. Voir Cournot (*Essai sur les fondements de nos connaissances*, t. II, p. 393), sur cette faculté supérieure « qui saisit dans les choses ou qui y poursuit la raison, l'ordre, la loi, l'unité, l'harmonie ».

3. Sur le caractère de la science, sur le rôle de l'idée, qu'il suffise de citer : Naville, *la Logique de l'Hypothèse*; Stallo, *la Matière et la Physique modernes* pp. 77-78); Wundt, Rabier, Liard. *Logiques*; des *Manuels* récents ou des

Mais au lieu de raisonner dans l'abstrait, il vaut mieux consulter l'histoire des sciences et le témoignage des savants. — On a trop peu étudié jusqu'ici, — j'en ai déjà fait la remarque, — le mécanisme psychologique de la recherche scientifique; et les chercheurs eux-mêmes se sont trop rarement interrogés sur les conditions et les antécédents de la découverte [1]. Cependant les témoignages ne manquent pas pour établir que, de l'antiquité jusqu'à nos jours, les découvertes de la science positive procèdent de cette conception anthropomorphique, qui, dans sa grossièreté, chez l'homme primitif ou le métaphysicien, semble en si violente contradiction avec l'esprit de la science. « Non, la nature ne nous paraîtra jamais être un ouvrage sans lien, un composé d'épisodes, comme une mauvaise tragédie »; autrement dit : il y a dans les phénomènes une unité, par suite une cohérence, une harmonie semblable à celle que l'esprit met dans ses œuvres : cette conviction d'Aristote est celle de tous les savants; et ce n'est jamais pour l'avoir eue que des hommes se sont leurrés, mais pour l'avoir voulu faire triompher trop vite.

Le Feng-Shoui est l'ensemble des principes de science naturelle conçu par les Chinois il y a plus de deux mille ans : le fond en est « la reconnaissance de l'uniformité et de l'universalité des lois naturelles ». Le Feng-Shoui est comme « la fille folle d'une mère sage... ; confiant dans la force de quelques

Lectures de philosophie des sciences, Lalande, Bertrand, Blum.... « De même que l'esprit de l'homme ne trouve son plaisir suprême, bien au delà du domaine des vérités scientifiques, que dans les idées qu'il fait sortir des profondeurs créatrices de son âme, de même il ne peut se consacrer avec succès au travail âpre et sérieux de l'investigation scientifique, sans, pour ainsi dire, se reposer dans l'idée, dans la pensée universelle, et y puiser une vigueur nouvelle. Les idées de genres et de lois nous servent, d'un côté, comme Helmholtz l'a prouvé très judicieusement, de moyens mnémoniques, de récapitulation pour une somme d'objets et d'événements qui, sans cela, se prolongeraient à perte de vue; d'un autre côté ce résumé, qui ramène à l'unité la multiplicité des phénomènes, répond au *penchant synthétique* qui caractérise notre entendement, avide d'unité dans toutes ses études... » Lange, *Hist. du mat.*, t. II, p. 182; voir la suite.

1. Voir Hannequin, *l'Étude de l'histoire des sciences*, *Revue scientif.*, 18 avril 1891. L'étude de l'histoire des sciences est l'étude des découvertes — du génie inventif — plus que des résultats.

formules magiques et de quelques figures mystiques, il s'est efforcé de résoudre tous les problèmes de la nature et d'expliquer tout ce qui existe, en haut dans les cieux, en bas sur la terre, avec quelques formules mathématiques. Le résultat naturel est un mélange de sottises et d'absurdités puériles. » Ce n'est donc qu'un semblant de science parce que les Chinois n'ont pas su « observer et expérimenter, critiquer et progresser [1] ». Or, que l'on suive les tâtonnements de la science, on peut partout voir, dans l'antiquité grecque comme au moyen âge, que l'erreur n'est jamais dans l'idée directrice unifiante, mais dans les intermédiaires interposés entre cette idée directrice et les phénomènes à unifier. Ce que les savants ont acquis de durable, ils l'ont découvert grâce au besoin d'unité dont l'esprit est travaillé; ce qu'ils ont imaginé de provisoire et de précaire, ils l'ont hasardé par une décevante impatience de l'unité, — jusqu'au jour où l'esprit a pris ses précautions contre lui-même et s'est imposé des lenteurs qui le rapprochaient du but. Les Grecs observaient peu; ils n'expérimentèrent pas : « ni Démocrite, ni Aristote [2], ni les successeurs d'Aristote, n'ont pensé à instituer une seule expérience ». « Le mot τὰ φαινόμενα qu'Aristote emploie souvent pour désigner les faits naturels est caractéristique; c'était le terme usité pour désigner les phénomènes célestes. On observait les faits qui se produisent sur la terre de la même manière et de loin comme si on ne pouvait exercer aucune action sur eux [3]. » Encore dressait-on les catalogues de faits à interpréter avec beaucoup de crédulité et d'imprécision. Les anciens « sont tous plus préoccupés d'expliquer les faits que de les constater [4] ». Il est curieux que l'expérimentation ait eu un carac-

1. Voir *Feng-Shoui — ou principes de science naturelle en Chine —* par Ernest J. Eitel, missionnaire anglais, traduit par de Milloué, *Annales du musée Guimet*, t. I (1880).

2. Egger, *Science ancienne et Science moderne*, *Revue intern. de l'Enseignement*, 1890, t. II, p. 146.

3. Thurot, *Recherches historiques sur le principe d'Archimède*, cité par Egger, *ibid.*, p. 145.

4. Thurot, dans Egger, *ibid.*, p. 147. « Les premiers philosophes de la nature s'élevèrent immédiatement à des hypothèses très générales auxquelles ils

tère anti-scientifique, une apparence de mystère et de magie[1]. Mais, et cela est curieux à constater aussi, l'esprit a un tel besoin d'ordre et d'unité qu'il y eut des principes, une science, dans cette anti-science, — jusqu'au jour précisément où l'esprit s'avisa de la rattacher à la science authentique et d'en faire le moyen détourné de savoir. Dès lors il multiplia la puissance de son idée par une richesse croissante d'instruments, d'appareils, d'institutions. Le caractère de la science moderne, a-t-on dit, est le renoncement à l'intelligibilité des choses : il faut plutôt dire que c'est la patience prudente à les rendre intelligibles.

On sait que les fondateurs de l'astronomie et de la physique furent guidés non seulement par des idées *a priori*, mais par des conceptions parfois étranges et pourtant fécondes. — La complication du système de Ptolémée[2] mit en branle la pensée de Copernic[3], et son inspiration maîtresse fut « la solidarité de toutes les pièces constitutives du monde ». Il n'expliquait pas, d'ailleurs, les mouvements des planètes, et de la gravitation universelle il n'eut qu'un pressentiment[4]. « Quant à moi je pense que la pesanteur n'est autre chose qu'une certaine *appétence naturelle dont le divin architecte de l'univers a doué les parties de la matière*, afin qu'elles se réunissent sous la forme d'un globe. Cette propriété appartient

s'arrêtèrent, bien plutôt parce qu'elles satisfaisaient aux conditions d'intelligibilité que leur dictait leur pensée, que parce qu'elles correspondaient au plus grand nombre des faits qu'ils avaient observés. » H. Lachelier. *la Formule logique du raisonnement inductif*, *Revue phil.*, octobre 1896. — Sur l'exception d'un Ménodote de Nicomédie et sur les indications éparses dans les auteurs anciens, voir Egger, *ibid.*, et Brochard, *les Sceptiques grecs*.

1. Les Égyptiens, les alchimistes. Voir Egger, *ibid.*, pp. 148, 292 ; Berthelot, *les Orig. de l'Alchimie*; Boutroux, *Revue phil.*, 1889, t. I, p. 502.

2. Le système déjà compliqué de Ptolémée le devint davantage encore par l'effort de ses successeurs pour le compléter. Au XIIIe siècle, Alphonse de Castille, devant qui des astronomes expliquaient le système du monde, déclarait que « si Dieu l'avait consulté, il aurait disposé les choses bien plus simplement ». Poggendorf, *Histoire de la physique*, trad. fr., p. 85.

3. « Nous trouvons donc, dans cette ordonnance, une admirable symétrie du monde, un rapport précis d'harmonie pour le mouvement et la grandeur des planètes — comme on ne le peut pas découvrir autrement. » *De revol. orbium cœlestium*, t. I, chap. x, cité par Cournot. *Essai sur les fondements...*, p. 6.

4. Poggendorf, *op. cit.*, p. 86.

sans doute aussi au soleil, à la lune, et aux planètes ; c'est à elle que les astres doivent leur forme sphérique ainsi que leurs mouvements divers »[1]. La pensée de Képler fut excitée par cette phrase de Salomon : *omnia in mensura et numero et pondere posuisti*; dans l'apparence du désordre, il voulait trouver l'harmonie et l'unité[2]. Par ses lois célèbres du mouvement des planètes, il démontra l'exactitude du système de Copernic. Il fut d'ailleurs impuissant à expliquer ces lois elles-mêmes, sinon par des hypothèses gauchement anthropomorphiques encore : il fait de la gravité « une affection corporelle et mutuelle entre les corps par laquelle ils tendent à s'unir[3] », il prête à chaque planète « une âme qui, instruite du chemin qu'elle doit suivre pour conserver l'ordre éternel de l'univers, l'y dirige continuellement et l'y maintient sans relâche avec une immortelle puissance et une inépuisable vigueur[4] ». Il épaissit, pour ainsi dire, le principe fondamental qui apparut plus dégagé et plus pur chez Galilée, chez Newton, chez Laplace[5] : il n'en est pas moins vrai que si Képler est supérieur à Tycho-Brahé, c'est parce que l'un se contentait de dresser des tables astronomiques, tandis que l'autre dans la table la plus parfaite ne voyait autre chose qu'une énigme à déchiffrer, une harmonie à démêler[6].

« Les lois de la nature sont les plus simples qu'il se puisse :

1. *De revol.*, I, IX, cité par Hoefer, *Histoire de l'astronomie*, p. 306.
2. Hoefer, *Histoire de l'astronomie*, p. 352.
3. Laplace, *Histoire de l'astronomie*, p. 415; voir Martin, thèse citée, et Hoefer, *ibid.* — Képler a entrevu sous cette forme l'explication par la pesanteur, puis s'en est éloigné. Poggendorf, *op. cit.*, pp. 97-98.
4. Bertrand, *les Fondateurs de l'astronomie moderne*, p. 149. Képler savait qu'*un corps en repos ne peut de lui-même se mettre en mouvement* (il a supposé une influence magnétique du soleil en rotation axiale pour mettre en branle les planètes); c'est sous cette forme qu'il a pressenti cette autre loi de la mécanique, encore ignorée de lui : *un corps qui se meut ne peut de lui-même se mettre en repos.*
5. « Je ne sais si c'est une prérogative de l'esprit humain, qu'étant lui-même un être vrai et positif, il est disposé à concevoir toutes les autres choses comme étant aussi des êtres vrais et positifs : mais, soit que cette tendance à former ces sortes d'idées soit un mérite ou non, je crains qu'elle n'occasionne souvent des méprises, et ne nous fasse penser et parler de choses qui ne sont que des chimères... » Boyle, *Libre examen de l'idée reçue concernant la nature*, dans Hallam, *Histoire de la litt. de l'Europe*, t. IV, p. 399.
6. *Harmonices mundi libri V*; voir Bertrand, *op. cit.*, pp. 107-108.

il n'est pas possible de nager mieux que les poissons ou de voler mieux que les oiseaux. Élevons donc notre pensée jusqu'à la règle la plus parfaite et la plus simple : nous formerons la plus vraisemblable des hypothèses. Suivons-en curieusement les conséquences : que les mathématiques les transforment sans scrupules en théorèmes élégants, nous ne risquons rien. La géométrie a étudié déjà bien des courbes inconnues à la nature et dont les propriétés ne sont pas moins admirables ; c'est à elle seule aussi qu'appartiendront nos résultats si l'expérience ne les confirme pas [1]. » Et c'est par l'alliance heureuse de l'expérience et du raisonnement que Galilée fonda la mécanique [2]. Cet effort vers la simplicité et l'unité aboutit, quand Newton eut joint les lois de Képler et la mécanique de Galilée, quand Laplace eut développé l'hypothèse de la nébuleuse, au système du monde en face duquel celui-ci s'écriait : « C'est une chose vraiment digne d'admiration que la manière dont tous les phénomènes qui semblent au premier abord fort *disparates* découlent d'une même loi, qui les enchaîne au mouvement de la terre, en sorte que, le mouvement de la terre étant une fois admis, on est conduit par une suite de raisonnements géométriques à ces phénomènes. Chacun d'eux fournit donc une preuve de son existence, et si l'on considère qu'il n'y en a pas maintenant un seul qui ne soit ramené à la loi de la pesanteur ; que cette loi déterminant avec la plus grande exactitude la position et le mouvement des corps célestes, à chaque instant et dans tout leur cours, il n'est pas à craindre qu'elle soit démentie par quelque phénomène jusqu'ici non observé..., il est impossible de se

1. Galilée, dans Bertrand, *op. cit.*, p. 261.

2. Dans ses recherches sur la pesanteur, « quand l'expérience manquait à Galilée, il s'aidait de la réflexion. Il considéra donc la pesanteur comme une force inhérente aux corps et perpétuellement agissante; il expliqua par là l'accélération des corps tombants. Dès que la pesanteur agit dans le premier instant de sa chute, il n'y a pas de raison pour qu'elle n'agisse pas dans le deuxième instant, dans le troisième, enfin dans tous les instants successifs. La vitesse acquise et la vitesse nouvelle forment une vitesse proportionnelle u temps; de là le mouvement accéléré... » Hoefer, *op. cit.*, p. 372.

refuser à l'ensemble de ces preuves, et de ne pas convenir que rien n'est mieux démontré dans la philosophie naturelle que le mouvement de la terre et le principe de la gravitation universelle en raison des masses et réciproque au carré des distances[1]. » — Ce qu'est la mathématique exactement qui, de Képler à Laplace, a joué un si grand rôle dans les progrès de l'astronomie et de la physique, par quel instinct puissant elle a été toujours plus largement appliquée, par quelle vue profonde elle a paru même universellement applicable, l'occasion s'offrira bientôt de le montrer; mais il faut rappeler à cette place combien les penseurs — de Pythagore et Démocrite à Descartes, Leibnitz et Kant — ont contribué à l'application de la mathématique.

Le besoin efficace d'unité, la part de l'idée, — la persistance, dirai-je, d'un anthropomorphisme atténué, — quelques-uns des savants les plus illustres et les plus *positifs* de ce siècle l'ont mise en parfaite évidence, et il n'est aucun domaine de la recherche où elle n'ait éclaté aux yeux non prévenus. « Nous ne connaissons en toute lumière, a dit le mathématicien Poinsot, qu'une seule loi : c'est celle de la constance et de l'uniformité. C'est à cette idée simple que nous cherchons à réduire toutes les autres, et c'est uniquement en cette réduction que consiste pour nous la science[2]. » Avec plus ou moins de force, plus ou moins de précision, plus ou moins de développements, la même pensée se retrouve dans les traités ou les articles de méthode, de critique scientifique, en quelque sorte, de physiciens comme Herschell ou Tyndall, de chimistes comme Liebig ou Chevreul ou encore Sainte-Claire Deville, d'un biologiste comme Claude Bernard, d'un naturaliste comme Milne-Edwards. L'embarras n'est pas ici de citer, mais de se borner.

« On sent que le mot *loi* se rapporte plus à nous comme entendement qu'aux substances matérielles comme obéissant

1. Liv. IV, chap. XVII.
2. Cité par Milhaud, *la Certitude logique*, p. 145.

à certaines règles. Obéir à une loi, se conformer à une règle, suppose une intelligence, une volonté, une faculté de faire ou de ne pas faire, ce qui ne s'accorde pas avec les idées que nous avons de la pure matière [1]. » Cette réflexion de Herschell est curieuse, et il est digne de remarque que la science use pour ordonner les choses d'un mot tout chargé de signification subjective. C'est pour avoir à la fois compris ce rôle de l'esprit et perfectionné l'étude empirique des phénomènes que la science du XIX[e] siècle a fait un bond si prodigieux. « Bacon, dit Liebig, attribue, dans la recherche, une haute valeur à l'expérimentation, dont cependant il ne connaît pas l'importance ; il la regarde comme un outil mécanique qui, mis en mouvement, exécute l'œuvre par lui-même ; mais, dans la science de la nature, toute recherche est déductive ou apriorique ; l'expérimentation n'est qu'un moyen auxiliaire pour le processus de la pensée, pareil au calcul ; il faut nécessairement que la pensée la précède dans tous les cas, si l'expérimentation doit avoir un sens quelconque. Une recherche empirique de la nature n'existe pas dans le sens propre du mot. Une expérimentation, que ne précède pas une théorie, c'est-à-dire une idée, est à l'étude de la nature ce qu'est à la musique une crécelle d'enfant [2]. » — Les naturalistes [3] se sont mis à exercer consciemment cet effort de coordination, « ce droit à la synthèse dont usent si largement et avec tant de bonheur les physiciens et les chimistes [4] ».

1. *Discours sur l'étude de la phil. nat.*, par. 27. Voir liv. II, chap. VII, *De la formation et de la vérification des théories*, sur les hautes inductions où « la raison pure a plus de marge », où l'esprit est moins surchargé et s'agite dans son élément (en partic. par. 201).

2. *Discours sur Bacon*, cité par Lange, *Histoire du mat.*, t. II, p. 189. Voir *Revue scientif.*, t. IV.

3. Perrier, *la Phil. zoologique avant Darwin*, p. 139. Voir des citations de Geoffroy Saint-Hilaire et de Johannes Müller.

4. Voir Tyndall, *la Chaleur*, p. 46, sur l'imagination, entendue comme « capacité ordonnée, disciplinée, dont l'unique fonction soit de créer les idées que lui demande impérieusement l'intelligence ». Duhem (*Introduction à la mécanique chimique*) cite un passage remarquable de Sainte-Claire Deville : « Toutes les fois que l'on découvre un fait *exceptionnel*, le premier travail, je dirai presque le premier devoir imposé à l'homme de science, est de faire tous ses efforts pour le faire rentrer dans la règle commune par

« Dans quelques écoles on professe un grand dédain pour les vues de l'esprit, a dit Henri Milne-Edwards, et l'on répète à chaque instant que les faits seuls ont de l'importance dans la science. Mais c'est là, ce me semble, une grave erreur.... Exclure les vues théoriques de l'histoire des phénomènes de la vie serait priver les sciences naturelles d'un élément qui leur est nécessaire [1]. »

Qu'en apparence l'idée provoque une observation ou une expérience, ou bien que l'observation, que l'expérience *pour voir* provoque une idée, au fond, l'invention scientifique procède toujours de même : les faits d'abord inquiètent l'esprit parce qu'ils lui sont étrangers; l'esprit s'ingénie pour se les annexer, en quelque sorte, et il fait ratifier aux faits eux-mêmes l'extension qu'il tente à leur égard de son principe d'unité. Nul sur ce point n'a vu plus clair que Claude Bernard. Il faut toujours, quand on traite de la découverte scientifique, en revenir à cette admirable *Introduction à la médecine expérimentale* [2]. L'idée s'intercale entre les faits et les faits; elle naît à propos des faits, mais elle naît de la raison; et elle se soumet aux faits pour les soumettre à la raison : voilà ce qu'avec une merveilleuse évidence a établi ce penseur ignorant qui ne savait rien que son génie [3]. « Un fait n'est rien par lui-même, il ne vaut que par l'idée qui s'y rattache ou par la preuve qu'il fournit. Nous avons dit ailleurs que quand on qualifie un fait nouveau de *découverte*, ce n'est pas le fait lui-même qui constitue la découverte,

une explication qui exige quelquefois plus de travail et de méditation que la découverte elle-même. Quand on réussit, on éprouve une bien vive satisfaction à étendre, pour ainsi dire, le domaine d'une loi physique, à augmenter la simplicité et la généralité d'une grande classification... » (*Recherches sur la décomposition des corps par la chaleur et la dissociation, Bibl. Univ.*, archives, nouvelle période, p. 52.). Voir aussi Duhem, *les Théories de l'optique*, *Revue des Deux Mondes*, 1er mai 1894.

1. Voir Perrier, *op. cit.*, p. 140, et *Revue scient.*, 13 décembre 1879.

2. Voir surtout I, II, *De l'idée a priori et du doute dans le raisonnement expérimental.*

3. J'ai entendu le regretté M. Marion déclarer que Cl. Bernard n'avait jamais lu un philosophe jusqu'au moment où les philosophes s'occupèrent de son *Introduction* et où il eut l'occasion de lui demander à lui-même quelques indications sur la philosophie.

mais bien l'idée nouvelle qui en dérive ; de même quand un fait prouve, ce n'est pas le fait lui-même qui donne la *preuve*; mais seulement le rapport rationnel qu'il établit entre le phénomène et sa cause [1]. » Le propre du génie scientifique, c'est cette intuition où l'idée apparaît : or « cette idée *a priori*, qui surgit en nous à propos d'un fait particulier, renferme toujours implicitement, et en quelque sorte à notre insu, un principe auquel nous voulons ramener le fait particulier [2] », et ce principe lui-même est un anneau d'une chaîne suspendue au besoin unifiant de l'esprit. Il faut, dit Claude Bernard, dans la science, « avoir une foi robuste et ne pas croire », c'est-à-dire douter des théories changeantes, des formules provisoires, mais croire fermement aux principes [3].

Voilà, diront quelques savants, qui est incontestable ; c'est accordé désormais : la science n'est point un simple registre écrit sous la dictée des phénomènes; elle est une création de l'esprit. Mais n'allez point de là tirer des conclusions téméraires. L'esprit applique aux phénomènes une loi d'unité : comment voir là de l'anthropomorphisme? Une loi ordonnant des phénomènes, des phénomènes soumis à la loi : qu'en voulez-vous conclure sur l'essence des choses? Au reste, que parlez-vous de la soumission des phénomènes à votre loi? Vous interposez entre eux et la loi tout un appareil de méthodes et d'hypothèses qui les joignent tant bien que mal. La science est une langue commode, qui substitue aux phé-

1. *Introduction*, p. 93.
2. *Ibid.*, p. 84.
3. *Ibid.*, p. 295. — Cf. Chevreul, *Introduction à l'histoire des connaissances chimiques*. La définition de la méthode expérimentale repose sur trois choses : 1° l'observation d'un phénomène; 2° le raisonnement...; 3° l'expérience pour contrôler la conclusion du raisonnement (p. 23). Chevreul montre que la science s'organise dans *l'abstrait* (pp. 15, 340), par conséquent est une création de l'esprit. — On pourrait citer également Pasteur : « ce sont les idées préconçues qui servent de guide » à l'expérimentateur (voir Duclaux, *Pasteur, histoire d'un esprit*); Helmholtz : « L'hypothèse est la divination d'une uniformité » (voir *Rev. scient.*, 6 juillet 1878); Charcot : « il faut... de toute nécessité être guidé par une théorie pour se livrer à l'observation d'une manière fructueuse » (voir Pierre Janet, *Charcot, son œuvre psychologique*, *Rev. phil.*, juin 1895).

nomènes « des notions qu'elle façonne, qu'elle construit elle-même et qui pourront servir d'intermédiaires entre les choses et nous » : l'œuvre scientifique, née de l'élaboration des notions ou concepts, « œuvre variable avec les temps et avec les hommes, œuvre contingente et souvent provisoire, œuvre plus ou moins ingénieuse, plus ou moins élégante, plus ou moins belle », n'a-t-elle pas un succès tout approximatif, sinon illusoire, et par suite une portée restreinte [1]?

Mais, d'abord, cette loi d'unité offre un caractère singulier et qu'il ne faudrait pas négliger : elle exprime l'essence du moi, elle manifeste dans la pensée la réalité qui est au fond de la conscience; et cette réalité unifiante crée la science spontanément, longtemps avant que la réflexion formule abstraitement le principe de la science. D'autre part, il ne faut pas oublier — si vous n'êtes idéaliste; mais vous n'avez plus le droit de l'être — les prises, pour ainsi dire, qu'a la science sur le non-moi. Quand, par l'intermédiaire de signes contingents, le psychologue prévoit certains actes, l'orateur produit certains effets voulus, n'est-ce point leur humanité qui atteint l'humanité d'autrui? Or, la langue telle quelle de la science ne nous permet-elle pas de vouloir et de prévoir? Quoi de plus frappant, si l'on y réfléchit, que l'apparition d'une comète à l'instant fixé bien des années à l'avance? Et lorsque Le Verrier devine par le calcul l'existence d'une planète, qu'après seulement les lunettes découvrent; ou lorsque Lecoq de Boisbaudran soupçonne d'après l'analyse spectrale, que Mendeleef constate d'après les poids atomiques une lacune parmi les corps simples, entre l'aluminium et l'indium, et qu'ensuite le gallium est extrait, — n'est-on pas en droit de croire que l'essence du moi atteint l'essence du non-moi?

1. Milhaud, *De l'explication scientifique*, *Revue scient.*, 30 avril 1892. Cf. *la Certitude logique* du même auteur. Personne peut-être n'a exprimé ces doutes d'une façon plus nette que M. Milhaud.

III

ANALYSE ET SYNTHÈSE

La science a eu d'autant plus de prises sur les choses qu'elle a tout ensemble épuré davantage son principe anthropomorphique et considéré de plus près, plus rigoureusement, les phénomènes objectifs.

L'homme, avons-nous dit, a commencé par penser que tout vit d'une vie humaine, que tout est animé d'intentions pareilles aux siennes. On a pu soutenir que le sauvage est naturellement spiritualiste : « Nous savons, nous, que nous avons un cerveau, ce qu'il est, qu'il est nécessaire pour penser. Le sauvage n'en sait rien. La matière cérébrale qu'il voit jaillir sous un coup de massue ne lui paraît qu'un sang plus pâle. Il n'a aucune conscience de penser, encore moins de vouloir avec et par cet organe [1]. » Il n'hésite pas à mettre une âme dans un astre ou dans une source, puisqu'il ignore les conditions où la pensée apparaît. Mais quel pouvoir a-t-il sur les choses? Pour obtenir d'elles ce qu'il veut, il les suppliera ou les menacera : moyen peu efficace!

Le savant, au contraire, s'il prête aux choses son essence, ne la conçoit pas en elles telle qu'elle affleure, pour ainsi dire, en lui. D'instinct, sous ses propres phénomènes il devine, et sous les phénomènes objectifs il suppose, ce que l'analyse du psychologue découvre au fond du moi. Cette nature foncière, il s'attache à en observer les manifestations — jusqu'aux plus élémentaires — dans toute leur diversité. Et plus le savant se met, en quelque sorte, à la portée des choses, — se fait chose, comme on se fait simple avec les simples, — plus elles se plient à lui docilement. « L'expérimentateur qui se trouve en face des phénomènes naturels ressemble à un spectateur qui observe des scènes muettes. Il est

1. Voir Carrau, *Philosophie religieuse en Angleterre*, pp. 219-221.

en quelque sorte le juge d'instruction de la nature; seulement... il a affaire à des phénomènes naturels qui sont pour lui des personnages dont il ne connaît ni le langage, ni les mœurs, qui vivent au milieu de circonstances qui lui sont inconnues, et dont il veut cependant savoir les intentions. Pour cela, il emploie tous les moyens qui sont en sa puissance. Il observe leurs actions, leur marche, leurs manifestations, et il cherche à en démêler la cause au moyen de tentatives appelées expériences. Il emploie tous les artifices imaginables et, comme on dit vulgairement, il plaide souvent le faux pour savoir le vrai. Dans tout cela l'expérimentateur raisonne nécessairement d'après lui-même et prête à la nature ses propres idées. Il fait des suppositions sur la cause des actes qui se passent devant lui et, pour savoir si l'hypothèse qui sert de base à son interprétation est juste, il s'arrange pour faire apparaître des faits qui, dans l'ordre logique, puissent être la confirmation ou la négation de l'idée qu'il y a conçue.... Le naturaliste qui observe les animaux dont il veut connaître les mœurs et les habitudes, le physiologiste et le médecin qui veulent étudier les fonctions cachées des corps vivants, le physicien et le chimiste qui déterminent les phénomènes de la matière brute : tous sont dans le même cas, ils ont devant eux des manifestations qu'ils ne peuvent interpréter qu'à l'aide du critérium expérimental [1]. » C'est ainsi que la science peut être à la fois création du moi et révélation du non-moi, hypothèse du sujet et *symbolique* de l'objet.

Pour parler autrement, elle est synthèse et analyse; et elle n'est analyse que pour être plus complètement synthèse. La science proclame l'unité; elle se plonge dans le multiple pour l'unifier. Elle a son principe — inconscient, puis réfléchi — dans la psychologie; à cette synthèse réelle qu'est le moi est suspendue la synthèse abstraite que la science opère. Il ne faut pas dire que l'analyse précède la synthèse, mais que

1. Cl. Bernard, *Introduction*, pp. 56-57.

la synthèse se confirme par l'analyse, qu'elle est avant et après [1].

Nous avons considéré la science jusqu'ici, d'une façon compacte, dans son principe. Il convient de l'examiner maintenant sous ses aspects principaux, dans les catégories générales où se réduit la diversité des sciences particulières. Nous préciserons ainsi et nous approfondirons les rapports de la psychologie et de la science. Et enfin nous nous rendrons compte — ce qui est notre propos même — de la portée ultime du savoir humain, de l'efficacité de cette méthode active par laquelle l'esprit cherche à prouver l'Unité.

Mais ici, avant d'aborder cette étude capitale, ressaisissons-nous un moment. Sujet et objet, moi et non-moi, unité et phénomènes : pour être plus sûr de ne pas nous jouer parmi des fantômes spéculatifs, revivifions, pour ainsi dire, en nous tous ces concepts. Reprenons conscience de ce qui est à la fois le principe et la matière même de notre recherche.

Ma fenêtre est ouverte sur un paysage d'automne, dont la tiédeur me pénétrait à mon insu, et dont soudain la lumière douce emplit mes yeux. Sur les arbres demi-nus et noirs, des branches agitent encore la pourpre ou l'or bruissants de leurs feuillages desséchés; à terre, s'étale la rouille des feuilles mortes; au ciel, s'étend le bleu pâli de l'espace : tout

1. « En physique aussi bien qu'en mathématiques, l'investigation des problèmes par l'analyse doit toujours précéder la synthèse. L'analyse consiste à s'appuyer d'abord sur l'expérience, à observer les phénomènes; puis par le raisonnement elle va du composé au simple, et conclut des mouvements aux forces et des effets aux causes, et puis des causes particulières aux causes plus générales. La synthèse, au contraire, prend pour principes les causes trouvées et prouvées, explique par elles les phénomènes qui en dérivent, et démontre les explications. » Newton, *Optique*, III, 31. Le sens logique de synthèse et analyse, c'est marche de principe à conséquence, de condition à conditionné, de simple à composé, et inversement; on a montré que la décomposition est une analyse et la recomposition une synthèse. (Voir Descartes, *Discours de la méthode*; Cournot, *Essai*, t. II, pp. 90-116; Duhamel, *Des méthodes dans les sciences de raisonnement*; Janet, Rabier, Liard, Fonsegrive, *Logiques....*) Or la science, on le voit, consiste au fond dans un double mouvement, — de la synthèse à l'analyse, de l'analyse à la synthèse.

ce qui m'inonde en ce moment d'un bien-être mêlé de mélancolie, ce que je vois et sens et respire, qui se mêle à moi et qui s'oppose à moi, qu'est-ce donc enfin? Par rapport à tout cela, que suis-je? Derrière ce jardin, j'entends le bruit des hommes agités, le flot de la vie qui vient battre le coin tranquille où je médite : cette vie des hommes à laquelle la mienne est liée, — bien qu'elle s'en détache en ce moment pour la réfléchir, — qu'est-elle par rapport à ces choses à peine vivantes ou sans vie apparente, et qui, pourtant, l'enveloppent et la pénètrent? — Moi, qui fais ce travail étrange de penser, — en repensant la Pensée collective, — qui trace sur ce papier des signes pour traduire et la pensée des hommes et — à travers elle — la réalité multiple, — formes, couleurs, sons, parfums, — puis-je vraiment par cet effort arracher leur secret aux choses, m'unir à elles en les unifiant dans ma pensée, et — par delà elles et moi, l'humanité et la nature — atteindre les vérités initiales qui m'expliqueront pourquoi je vis, pense et cherche?

CHAPITRE II

TRANSPOSITION DES PROBLÈMES MÉTAPHYSIQUES EN PROBLÈMES SCIENTIFIQUES

I

LE MONISME ET LES CATÉGORIES DE LA CONNAISSANCE

Je me connais; je puis définir mon moi. Je connais un non-moi; et je crois pouvoir le définir d'après moi. — Mais, si le monde extérieur est de même essence que mon moi, il y a néanmoins objet et sujet. Le moi que je suis m'apparaît comme tombé du ciel, — pour parler le langage des sens, — quand j'ouvre les yeux sur le spectacle des choses. Parcelle distincte dans ce qui est, et ne connaissant de ce qui est qu'un fragment plus moins étendu, je comprends qu'il y ait pour le penseur un problème de ce qui est, en tant qu'ensemble. — Or si le problème de l'unité du moi et du non-moi, de la place du moi dans le Tout, peut être résolu, il ne saurait l'être que par la *Symbolique* : le moi est moi et non pas tout; mais le moi ne peut connaître le tout que par le moi. La vertu de la Science est plus profonde qu'il ne semblait au chapitre précédent : elle est une hypothèse que le moi applique, non seulement au monde extérieur, mais au tout et dont il réalise graduellement la preuve. L'homme ne saurait avoir

du Tout qu'une conception anthropomorphique; et les progrès qu'il peut faire ne sauraient consister qu'à épurer cet anthropomorphisme.

Les théologies, pour répondre à l'instinct d'unité, que font-elles sinon mettre soit au cœur des choses, soit au-dessus des choses, des puissances hiérarchisées ou une puissance unique, plus ou moins analogues à l'homme? Et qu'est-ce que la métaphysique, par rapport à la théologie, sinon un effort pour satisfaire le même besoin d'unité en épurant déjà cet anthropomorphisme? Et qu'est-ce que l'histoire même de la métaphysique sinon un effort pour l'épurer toujours davantage? Le philosophe se rend compte de la disproportion qu'il y a entre la connaissance du moi et celle du tout : il interpose la raison entre le moi et le tout; et, soit que la raison lui paraisse refléter le tout dans le moi, soit qu'elle lui semble fournir des principes pour dépasser le moi, il s'élève jusqu'à l'*Être*, ou la *Substance*, ou la *Cause*, ou l'*Absolu*, ou l'*Unité*, — sans jamais sortir du moi réellement. « *In eo vivimus, movemur et sumus.* »

La théologie et la métaphysique, sous leurs diverses formes, sont une primitive science intégrale, où éclate un anthropomorphisme plus ou moins grossier. Or, cela ne veut pas dire que le positivisme ait raison, qui condamne la théologie et la métaphysique, mais qui méconnaît la science. La science, en somme, avec les mêmes données, s'attaque patiemment aux mêmes problèmes que la philosophie avait posés et témérairement résolus. Et voici qui est curieux à constater : de l'histoire de la philosophie la réflexion avait tiré une conclusion provisoire et une méthode pour établir le vrai; or cette méthode, au fond, implique non seulement le principe d'unité d'où la philosophie est née, mais la conception unifiante où celle-ci a abouti. La thèse du philosophe devient l'hypothèse prudente qui vivifie la science et que la science vérifie. Et l'anthropomorphisme subsiste dans cette philosophie transposée.

Insistons donc ici sur la portée véritable de la science. Cessons de la prendre en bloc, mais sans la morceler en menus fragments. Considérons-la comme *Empirique*, comme *Mathématique*, et comme *Historique* : car telles sont, me semble-t-il, les catégories de la connaissance. — J'appelle empirique ce point de vue — moderne ou, du moins, caractéristique de la science moderne — d'où l'on recueille les phénomènes, tout le divers, le changeant et le discontinu. Quant à la connaissance mathématique et à la connaissance historique, qui procèdent des principes, il n'est pas opportun de les définir à l'avance, puisque notre tâche est précisément d'éclaircir le rôle qu'elles jouent pour parfaire l'Empirique — disons, plutôt, pour approfondir l'Empirique [1], qui est bien moins science que matière de la Science.

I. LA CONNAISSANCE MATHÉMATIQUE

1. **La Mathématique pure.** — Et d'abord, qu'est-ce donc que la connaissance mathématique? — Il est indispensable, pour répondre à cette question, de reprendre quelques considérations antérieures, et de les développer.

Nous connaissons par la conscience *une réalité* qui apparaît ensuite à la réflexion. Cette unité réelle du moi, que diversifie le non-moi, se maintient parmi les phénomènes multiples, successifs et coexistants : d'où la mémoire et la cœnesthésie. Il y a une continuité inhérente à la réalité une qu'est le moi, qui se traduit dans le vouloir en un besoin de durée et d'intégrité, dans ce que Maine de Biran appelle « le sens interne et immédiat de la vie ». « Il faut faire attention

1. Il m'arrivera de supprimer le mot *connaissance* et de dire : l'Empirique, l'Historique, quand je considérerai moins le procédé pour connaître que la science en acte. J'ai cru pouvoir employer ces termes : Historique, Empirique, à l'instar de Mathématique. On verra, je pense, qu'ils m'étaient nécessaires, et qu'ils n'ont pas le même sens qu'Histoire ou Science expérimentale.

à cette sorte de *tendance instinctive qu'a tout être vivant et sentant à persévérer dans son être*, tel qu'il est actuellement constitué et modifié, indépendamment de toute comparaison, de tout exercice de l'imagination et de la pensée. Alors même que, par l'exercice de ces facultés..., nous nous trouvons le plus malheureux et appelons la mort par une sorte d'invocation théâtrale, notre instinct nous fait encore tenir fortement à l'existence telle qu'elle est, et nous fait trouver un plaisir réel à y persévérer. Nous craignons plus de mourir que nous ne désirons de vivre. Si nous nous consultons bien et que nous soyons de bonne foi avec nous-mêmes, nous conviendrons que, hors certains cas extrêmes, où nous sommes hors de notre instinct, il n'y a guère d'état où l'on préfère l'anéantissement à l'existence parce que le sentiment immédiat de la vie, dont nous souhaitons la prolongation, subsiste malgré les affections ou images accidentelles, qui semblent l'absorber et constituent notre état malheureux [1]. » — Or, dans l'intelligence cette continuité inhérente à la réalité une du moi se manifeste par le *principe d'identité* et par les concepts d'*espace* et de *temps*.

Ce qui est est, ou — d'une façon plus objective — *une chose est ce qu'elle est*, ou — d'une façon plus générale — *A est A* : c'est l'expression abstraite et formelle d'une nécessité de pensée qu'explique et fonde l'essence même de la réalité pensante [2]. « Je pense, donc j'existe. — La conscience est la seule forme de l'âme. — Le moi se pose lui-même. — A = A : autant d'identités qui prouvent combien sont vains les efforts qu'on peut faire pour concevoir quelque chose

1. *Journal*, p. 173; 12 avril 1815. — « Le bonheur de vivre est constitutionnel.... De même que les mouvements nécessaires à la vie, ceux du cœur et de la respiration, sont indépendants de la volonté humaine, de même au fond de la constitution de l'homme, il existe un pouvoir plus fort pour assurer la continuation de la vie que tout pouvoir venant de la réflexion ou d'un effort de volonté. » Maudsley, *Pathologie de l'Esprit*.

2. Ce qui est *demeure* ce qu'il est — telle me semble être la valeur réelle de ce principe. C'en est une application, en quelque sorte, *phénoménique* que de dire : une chose ne peut être en même temps elle-même et autre chose, ne peut souffrir de contradiction intrinsèque.

d'absolu et hors du fait primitif », dit encore Maine de Biran [1]. Cette règle logique, en traduisant une loi réelle du moi, l'applique à tout ce qui est pensé [2]. Voilà qui ne souffre guère de discussion.

Le temps et l'espace, d'autre part, si on considère leur rôle en la pensée [3], ne sont autre chose qu'une application aux phénomènes objectifs du continu de la mémoire et de la cœnesthésie. Le temps et l'espace constituent avec le multiple successif et le multiple coexistant, pour qu'ils soient pensés, une trame — qui est, en quelque sorte, l'extension du moi — diversifiée comme la conscience. Le corps, qui est l'expression objective de l'unité multiple du moi, de la mémoire et de la cœnesthésie, est en même temps comme le centre à partir duquel rayonnent l'espace et le temps : il exprime le moi et il s'insère dans le temps et l'espace. Au-dessus et au-dessous, à droite et à gauche, devant et derrière [4], avant et après — tout cela n'existe que par le rapport du moi et du non-moi : l'espace et le temps toutefois sont essentiellement l'étoffe du moi pour ainsi dire, déployée hors du moi pour porter les phénomènes. — Le principe d'identité, l'espace et le temps sont les créations primordiales, les plus pures, de l'anthropomorphisme inévitable.

1. *Essai*, t. I, p. 180, note.

2. Nous n'avons pas ici à nous inquiéter de l'origine historique du principe d'identité. — M. Egger, dans la *Rev. phil.* (*Jugement et ressemblance*, juillet 1893), déclare que le recours désespéré à l'*a priori* est inutile, que « les forces naturelles de l'esprit et ses opérations les plus vulgaires suffisent à rendre compte du principe d'identité » (p. 14). Dans l'esprit s'associent des semblables observés; le jugement affirme la ressemblance; le principe d'identité est l'abstraction de toutes les synthèses établies par le jugement et fondées sur des identités plus ou moins grossières de l'observation — l'esprit, au début, n'est pas difficile —; il est général, mais non *génétique*; « bien loin de préexister aux jugements et de les conditionner, il est le jugement suprême, comme le concept d'*être* ou de *chose* est le concept suprême ». Sans doute; mais il n'y a ressemblance et jugement de ressemblance, et formule abstraite d'identité, que parce qu'il y a un *moi* et que l'être de la conscience est.

3. Peu importe ici leur genèse.

4. Sur la question des géométries non euclidiennes et de l'espace à *n* dimensions, voir plus loin, pp. 388-389.

Et maintenant, si le principe d'identité s'applique, dans le temps et dans l'espace, au phénomène, — considéré en tant que multiple et non comme offrant telle ou telle qualité, — que va-t-il se produire? Il en résultera la *mathématique*, science pure de l'espace et du temps.

La mathématique apparaît comme la science qui étudie les propriétés de la grandeur numérique et figurée. Que faut-il entendre par là? Voici, sans doute : la mathématique, prenant pour point de départ un élément de l'espace et du temps, considère les accroissements qu'il peut recevoir dans le multiple de l'espace et du temps et les combinaisons qui peuvent résulter de ces accroissements. Comme l'espace et le temps rayonnent à partir du moi qu'ils enferment et prolongent, ainsi la grandeur se dénombre et s'étend à partir d'une unité — d'ailleurs arbitraire dans la pratique[1], mais qui dans la pensée est *l'unité*, et dont l'office, comme son nom l'indique, dérive du rôle joué par le moi. L'unité mathématique — l'un ou le point — devient, en quelque sorte, le substitut du moi : par ce mouvement qui est l'addition ou par cette addition qui est le mouvement se forment le nombre et la figure[2]; et dans le nombre et la figure la pluralité se trouve traitée d'une façon particulière, — dans son rapport avec cette unité qui est le substitut du moi, et avec le temps et l'espace qui en sont l'extension. — Si tout cela est exact, voici ce qu'implique, en définitive, la mathématique. L'unité

1. On peut voir sur l'unité de longueur et de temps Sir W. Thomson, *Conf. scientifiques*, II, *Unités électriques*.

2. « Le mouvement d'un objet dans l'espace ne fait pas partie d'une science pure, ni par conséquent de la géométrie; parce que nous ne pouvons pas savoir *a priori*, mais seulement par l'expérience, que quelque chose est mobile. Mais le mouvement comme *description* d'un espace est un acte pur de la synthèse successive de la diversité dans l'intuition externe en général par l'imagination productive et n'appartient pas à la géométrie seulement, mais encore à la philosophie transcendantale. » Kant, *Crit. de la Raison pure*, Log. transc., § 169, note. Cf. § 152 : « Si je veux connaître quelque chose dans l'espace, par exemple une ligne, je dois la *tirer*, et par conséquent exécuter synthétiquement une certaine liaison de la diversité donnée, de telle sorte que l'unité de cette action soit en même temps l'unité de conscience.... » Cf., d'ailleurs, toute l'Esthétique transcendantale. Toute cette analyse formelle de Kant, il faudrait la reprendre en la rendant *ontologique*.

mathématique est quelque chose, pour ainsi dire, d'incorruptible comme le moi ; se multiplie-t-elle dans le nombre et la figure, son incorruptibilité se communique au nombre et à la figure : on retrouve l'unité identique à elle-même au cœur de la figure et du nombre, et les propriétés qui résultent de sa multiplication dans tel nombre et telle figure se retrouvent elles-mêmes dans n'importe quelle partie du temps et de l'espace. Mais la mathématique, dans sa plus haute généralité, peut se définir par rapport au temps et à l'espace tout ensemble : n'applique-t-elle pas aussi bien le temps à l'espace que l'espace au temps [1], et peut-on concevoir temps et espace l'un sans l'autre [2]?

La mathématique, d'une façon générale, met la continuité dans le discontinu; elle est une sorte de projection du moi dans une sorte de simplification des phénomènes : création mitoyenne qui doit relier moi et non-moi, si elle y réussit,

1. « Descartes eut cette idée de génie que *le* rapport établi par les géomètres anciens entre les formes et les nombres : 1° pouvait être *retourné*, de telle sorte qu'au lieu de tirer seulement des conclusions numériques de l'étude d'une figure de géométrie on pourrait encore tirer des conclusions géométriques de l'examen d'une formule; et 2° qu'il pouvait être *généralisé*, de telle sorte qu'à toute figure correspondît une équation et à toute équation une figure. » Lalande, *Lectures sur la philosophie des sciences*, p. 91.

2. M. Bergson, dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, a fort ingénieusement distingué la *durée concrète* et le *temps homogène*. Le temps homogène, dit-il, c'est l'espace introduit dans la durée. — Oui, mais l'espace est lui-même la durée concrète introduite dans le multiple : ou plutôt c'est le *concret*, le moi, l'un, appliqué au multiple; et, d'autre part, le moi, l'un, n'est *durée* concrète que par le multiple : sans le multiple du non-moi, il n'y a pas de multiplicité interne, il n'y a pas de moments, il n'y a pas de *durée*. Qu'est-ce que la durée *pure*? Il ne faut pas dire que le temps *homogène* est créé à l'instar de l'espace *homogène* : car cette homogénéité de l'espace provient du moi, — M. Bergson lui-même le montre finement, p. 73, — et ce n'est pas l'homogénéité qui passe de l'espace au temps, mais la multiplicité. M. Bergson estime que le temps, c'est la durée extériorisée, spatialisée, si l'on peut dire; mais le temps diffère de la durée, ou plutôt de la *mémoire*, de la même façon que l'espace diffère de la *cœnesthésie*. Le temps et l'espace sont le prolongement du moi continu — qui déjà implique le non-moi — introduit sous le multiple extérieur pour l'unifier comme le multiple intérieur s'unifie dans le moi. La mathématique est une méthode pour retrouver partout la réalité une de la conscience; comme dans l'espace le multiple est plus apparent, la mathématique spatiale — la géométrie — y fait plus sentir la continuité; comme dans le temps la continuité est plus apparente, la mathématique temporelle — l'arithmétique — y fait plus sentir la discontinuité. Dans la mathématique générale, dans l'analyse, c'est surtout l'identité qui éclate.

elle prolonge par là même dans le non-moi l'être du moi. Et voici, en définitive, ce que la mathématique est destinée à prouver par un biais : Hors du moi ce qui est est, et ce qui est hors du moi ne fait qu'un avec le moi. Elle est la science de l'unité statique.

Science parfaite dans l'esprit, puisqu'elle est faite de l'essence même de l'esprit et d'un minimum emprunté au non-moi, — abstrait et transformé par l'esprit[1], — il n'y a pas à s'étonner qu'elle soit née de bonne heure, qu'elle ait progressé assez vite, qu'elle ait été nommée la *science* par excellence. Il n'est pas nécessaire ici d'insister sur ses méthodes et ses divisions, sur le caractère des définitions et des axiomes, — analytiques ou synthétiques, — sur la nature de la démonstration mathématique[2] : dans le progrès de ses méthodes

1. Pas plus que l'1 ou le point, le nombre et la figure n'existent en réalité dans l'objet.

2. Un des mérites de la *Revue de métaphysique et de morale* est d'avoir publié un certain nombre d'articles intéressants sur la mathématique. Pourtant la plupart se rapportent plutôt à la méthode qu'à la philosophie des mathématiques. Je dois ajouter que, lorsque ces pages étaient écrites, j'ai cru en trouver la confirmation, sinon en ce qui concerne la portée *nouménale* de la mathématique, du moins sur des points importants, dans un travail de MM. E. Le Roy et G. Vincent sur *la Méthode mathématique* (sept. et nov. 1894) : j'en ai été d'autant plus heureux que je ne m'avance ici qu'avec quelque appréhension; ce sont questions qui n'appartiennent pas aux seuls professionnels des mathématiques, mais qui intimident nécessairement les profanes. « La conscience, dans son progrès, élimine autant qu'elle le peut le contenu ou matière (de la perception) qui ne dépend pas d'elle en tant que faculté de connaître et d'opérer mentalement et qui dès lors échappe à ses prises... (p. 510). Le concept du nombre entier est la perception de pluralité réduite à l'état schématique... (p. 512). L'unité..., c'est la forme sous laquelle est perçu le moi : c'est donc une fonction logique, indéfinissable en elle-même et servant à tout définir. L'unité est le type de ces intuitions élémentaires, de ces atomes de pensée qui doivent seuls entrer dans la construction d'une forme pour que celle-ci soit ce que nous avons appelé une forme pure. On peut dire que l'objet mathématique, la donnée sur laquelle le calcul opère, c'est l'unité... (p. 516). L'unité est forme pour la perception, mais matière pour la raison... (p. 522). La valeur de l'analyse est la valeur même de l'esprit humain, puisqu'elle en vient tout entière au point de n'en être en quelque sorte qu'une extériorisation et qu'elle est construite uniquement à l'aide de la loi fondamentale de la raison... (p. 528). L'analyse achevée serait comme notre raison même étalée devant nous avec les creux constitutionnels dans lesquels doivent se placer et se mouler les choses pour être entendues de nous (p. 530). » Ils semblent avoir raison en disant que la géométrie est, à considérer son expression graphique, une mathématique appliquée dont la solidité repose sur une géométrie plus abstraite. Considérées dans la pratique, les figures ne sont que des graphiques

comme dans la constitution de ses algorithmes, la mathématique cherche à toujours acquérir un degré plus haut de généralité, une souplesse croissante : elle devient plus propre à s'appliquer, plus elle est épurée, sur la réalité même, comme un réseau ductile; et plus est réduite la matière extérieure sur laquelle elle opère, plus elle manie un schème surabstrait, mieux elle fait éclater la continuité, l'identité, l'égalité. Ce petit signe =, c'est un symbole commode qui étend à tout, qui insinue partout le moi.

Peut-être y a-t-il quelque subtilité ou quelque chose de puéril en apparence dans cette remarque : c'est parmi les mathématiciens que l'hérédité semble jouer le plus grand rôle [1], et c'est chez eux aussi que l'aptitude se révèle le plus tôt; Pascal, Clairaut, Gauss, Jacques, Jean et Daniel Bernouilli étaient déjà des géomètres à un âge où d'habitude on apprend encore les éléments des choses. Or, — si l'influence du monde extérieur est variable et la connaissance du monde extérieur lente, — ne conçoit-on pas, au contraire, qu'un certain sentiment intense de l'être et de sa continuité puisse se transmettre aisément et se manifester d'assez bonne heure? Et, pour considérer non les seuls individus, mais un peuple entier, le génie mathématique des Hindous, la passion avec laquelle ils cultivèrent le calcul algébrique ou analytique [2], ne sont-ils pas bien en rapport avec leur obsession spéculative de l'Être, avec leur hallucination du multiple, — mais unifié par la notion de cet être qui apparaît dans le moi, — avec leur histoire — ou plutôt leur absence d'histoire et leur immobilité contemplative? Il n'y a rien pour les Hindous que *cela qui est*; et, en fait de science, on ne peut découvrir chez eux que

et des noms qui revêtent pour la commodité la mathématique de l'espace. Mais considérées *génétiquement*, ces figures appartiennent bien dans l'esprit à la mathématique spatiale pure.

1. 8 Bernouillis; Léonard et Albert Euler; Clairaut, fils d'un professeur de mathématiques, etc. Voir de Candolle, *Hist. des savants*, et Galton, *Hereditary genius*.

2. Voir *Rev. gén. des sciences*, 15 août 1894. Léon Autonne résumant Moritz Cantor : *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, I, 2e Auflage.

celles qui traitent de l'Éternel [1]. Cherchez donc la mathématique chez le Japonais primitif, toujours tout entier à la sensation présente : « C'est dans ses yeux que s'est réfugiée son âme, ne lui laissant de pensée que pour ce qui est capable d'un aspect visible et matériel [2] » ; cette petite âme distraite s'égare et se laisse prendre à chaque phénomène. Comme on pourrait appliquer au Japonais cette phrase de Montaigne : « Je ne peins pas l'être, je peins le passage » ! — Il y aurait à faire une psychologie concrète de la mathématique, qui serait, semble-t-il, singulièrement instructive.

La mathématique, dans son complet épanouissement, appliquant l'unité du moi au Temps et à l'Espace tout entiers, implique, appelle l'unité de l'Être : Unité absolue, tel est le postulat et tel serait l'achèvement de la mathématique. Un Descartes, un Spinoza ont voulu clore par un coup de génie l'entreprise en cours d'exécution, et — malgré les difficultés qu'introduit dans leur système du monde la notion de l'infini — ils ont, l'un créé, l'autre complété une conception mathématique des choses. Or, à considérer le « Monde » et l' « Homme » de Descartes, il y a, sans doute, une étrange témérité dans cette imperturbable déduction qui prend pour point de départ l'être découvert dans la conscience : il n'en est pas moins vrai que la mathématique s'applique à un nombre toujours croissant de phénomènes et qu'elle s'achemine patiemment vers cette prise de possession totale que le génie de Descartes avait pressentie avec raison et à tort voulu précipiter. Faut-il rappeler, d'une part, combien de découvertes mathématiques — qui, d'ailleurs, ne sont devenues définitives qu'en se rattachant dans l'esprit à la mathématique abstraite — sont nées de constatations empiriques; et combien, d'autre part, les déductions de la mathématique abstraite ont fait réaliser de découvertes expérimentales [3]?

1. Voir Chevrillon, *Dans l'Inde*.
2. De Wyzewa, *les Japonais*, *Rev. des Deux Mondes*, 1er juillet 1890.
3. Sans parler des origines du calcul (*calculus*. Voir Taine, *de l'Intelligence*, II, IV, 1) ou de la géométrie (qui procède en partie de l'arpentage), l'analyse

Par Descartes et par Spinoza a éclaté l'invincible ambition de la mathématique : et la science tend à devenir tout entière mathématique dans un effort tantôt apparent, tantôt secret. N'a-t-on pas vu, depuis deux siècles, le nombre et la mesure gagner peu à peu les phénomènes qui y semblaient le plus réfractaires, par la découverte successive de caractères propres à être exprimés en grandeurs [1] ?

Mais, dit-on, la mathématique universelle est une chimère; fût-elle réalisée, elle ne serait jamais qu'approximative et grossière, comme elle l'est à présent là même où elle réussit; et enfin s'appliquât-elle aux phénomènes de façon plus parfaite, elle n'aurait pas cette portée ontologique qu'il est ici question de lui attribuer. — Si la mathématique ne semble pas absolument adéquate à cela même où elle s'applique, peut-être y a-t-il moyen d'en rendre raison — comme, d'ailleurs, on le verra plus loin — sans que sa valeur s'en trouve amoindrie : c'est, pour l'instant, cette valeur qu'il importe de bien fixer.

Est-il vrai que le principe d'identité et, par suite, tout ce qui repose sur ce principe n'ait pas de portée objective [2] ? Nous déclarons que *deux plus deux* ne sauraient faire *cinq* ou qu'un *carré* ne saurait être *rond* : est-ce simplement parce que l'expérience ne nous a jamais montré quelque chose qui fût *cinq* en même temps que *deux plus deux* ou quelque chose qui fût à la fois *carré* et *rond*? Évidemment non, quoi qu'en dise Stuart Mill : « Considérez le cas que voici : il y a un monde où toutes les fois que deux couples de choses sont placées à proximité l'une de l'autre ou exami-

elle-même est plus ou moins tributaire des suggestions de l'expérience. Et quant au rôle de la déduction, il suffit de citer l'astronomie, où Laplace (*Système du monde*) a montré que les plus grands progrès viennent de l'application de l'analyse et de la mécanique.

1. Voir, par exemple, Duhem, *Quelques réflexions au sujet des théories physiques*; Berthelot, *la Révolution chimique*.

2. Pour toutes ces objections, voir Milhaud, *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*.

nées ensemble, une cinquième chose est *immédiatement créée* et amenée sous l'examen de l'esprit au moment où il unit deux à deux. Assurément ce n'est pas inconcevable, car nous pouvons en concevoir le résultat, en pensant aux levées des jeux de cartes. On ne peut dire davantage que cela dépasse le pouvoir de la *Toute-Puissance*. Eh bien! dans ce monde assurément deux et deux feraient cinq, c'est-à-dire que le résultat auquel arriverait l'esprit en considérant deux fois deux serait de compter cinq. On voit par là qu'il n'est pas inconcevable que deux et deux puissent faire cinq; mais d'autre part il est très aisé de voir pourquoi dans ce monde nous sommes tout à fait certains que deux et deux font quatre. Il n'y a probablement pas un moment dans la vie où nous n'en fassions l'expérience [1] »; et de même pour le carré rond. — Or on pourrait demander à Stuart Mill si la preuve que *deux plus deux = cinq* est inconcevable, ne se trouve pas dans le passage même où il soutient le contraire : on y voit plus ou moins bien, à l'aide d'hypothèses étrangères à la mathématique, comment il se pourrait, par une sorte de prestidigitation divine, qu'on rencontrât toujours dans l'expérience $2 + (2 + 1) = 5$, mais non pas comment il se pourrait que dans l'esprit on comptât $2 + 2 = 5$.

Et pourquoi, dira-t-on, des définitions subjectives de deux, de quatre, de cinq, pourquoi de la définition du carré et du rond, tirerait-on des conséquences objectives? « Pourquoi l'impossibilité de réaliser, dans l'intuition, la simultanéité de deux images devrait-elle prendre une signification plus haute que l'impossibilité de n'importe quelle sensation inconnue? Le rond et le carré reçoivent bien en géométrie des définitions précises, mais il nous est interdit d'y faire appel, sous peine de céder à la tendance subjective [2]. » — Évidemment, si le principe d'identité est considéré, — je ne dis même pas comme une sorte de résidu de l'expérience, — mais comme

1. *Phil. de Hamilton*, trad., p. 83.
2. Milhaud, *op. cit.*, pp. 24-25.

une pure forme de l'esprit, « il n'autorise jamais aucune affirmation positive portant sur les choses. Ce n'est pas seulement le monde des noumènes qui échappe ainsi à l'esprit, armé de ce seul principe, c'est encore tout phénomène inobservable ou inobservé[1]. » Mais si l'on considère l'origine du principe d'identité, si l'on retrouve sous la forme logique la réalité même dont il est l'expression, l'être qui le vit bien avant de le formuler, alors cette question : quelle est la portée de la mathématique? se résout de façon assez simple. La mathématique est la science de l'être qui est, de l'unité statique : son application à l'objet implique dans l'objet la même essence que dans le sujet. Est-il *possible* que la nature offre ce qui répugne à nos conceptions subjectives? Nous ne le croyons pas. Nous sommes portés à déclarer, nous sommes contraints de penser que cela est impossible; nous *postulons* l'identité, l'unité d'être du sujet et de l'objet en postulant l'objectivité de la mathématique. Or ce postulat nécessaire jusqu'ici s'est justifié, et il se confirme tous les jours. « Par son caractère éminemment subjectif, la mathématique — conçue comme création de l'esprit — ne peut franchir les bornes de la théorie pure : à moins qu'on ne demande d'admettre en un postulat unique, si l'on veut, mais d'une généralité étrangement audacieuse, une sorte d'harmonie préétablie, un parallélisme complet se poursuivant de lui-même entre les choses et les concepts de l'entendement, entre le réel et l'intelligence[2]. » — Certainement oui, il faut avoir cette audace, parce que l'intelligible n'est lui-même que le réel déjà. Et quand on reproche à Descartes l' « insistance », bien mieux, l' « entêtement » qu'il a mis à rattacher tout phénomène psychique, toute idée, par exemple, à un moi d'où il émane[3], il faut répliquer en s'étonnant de l'entêtement par lequel on sépare la pensée de ce qui pense et le concept de l'être.

1. Milhaud, *op. cit.*, p. 39.
2. Milhaud, *ibid.*, p. 55; voir pp. 66-67.
3. Milhaud, *ibid.*, p. 218.

Au reste, s'il se trouve des savants pour douter de la mathématique, c'est là, somme toute, un doute hyperbolique et verbal sous lequel subsiste la conviction pratique, le postulat instinctif. La science poursuit ses progrès, promue par ceux-là même qui doutent de sa portée : et ce n'est pas seulement une fois devenue mathématique, lorsqu'elle est purement empirique, la science a pour fondement de ses progrès le sentiment de cet être un qui est l'essence du moi. L'Empirique, d'un certain point de vue, est une mathématique imparfaite.

2. **L'Empirique et le point de vue mathématique.** — « Le sacrificateur, dit le panthéisme hindou, étant devenu air, devient fumée; étant devenu fumée, il devient brouillard; étant devenu brouillard, il devient nuage et tombe en pluie; puis il revient dans la vie comme blé, comme riz, comme herbe, comme arbre, comme sésame et comme millet [1]. »

Pour le penseur de l'Inde tout change, mais en même temps tout demeure : et il cherche, en s'absorbant dans l'être qui subsiste, à oublier le phénonème qui passe. Le physicien, au contraire, dans le sens large du mot, le savant moderne, s'attache au phénomène et peut sembler n'avoir affaire à rien d'autre : en réalité, pour lui aussi, tout demeure en même temps que tout change, et cette science du phénomène est une science, déguisée, de l'être.

Commençons ici à préciser l'objet et les principes de l'Empirique. Le physicien étudie les phénomènes, disons-nous : autrement dit, et plus exactement, il étudie des *rapports*. Claude Bernard, dans plusieurs passages — qui ne sont pas les plus connus — de sa précieuse *Introduction*, a insisté sur ce point avec beaucoup de force. « Un phénomène naturel n'étant que l'expression de rapports ou de relations, il faut au moins deux corps pour le manifester. De sorte qu'il y aura toujours à considérer : 1° un corps qu

1. Chevrillon, *Dans l'Inde*.

réagit ou qui manifeste le phénomène; 2° un corps qui agit et joue relativement au premier le rôle d'un milieu. Il est impossible de supposer un corps absolument isolé dans la nature; il n'aurait plus de réalité, parce que, dans ce cas, aucune relation ne viendrait manifester son existence[1].... Les phénomènes nous apparaissent comme des simples effets de contact ou de relation d'un corps avec son milieu. En effet si par la pensée nous isolons un corps d'une manière absolue, nous l'anéantissons par cela même, et si nous multiplions, au contraire, ses rapports avec le milieu extérieur, nous multiplions ses propriétés[2]. *Les phénomènes sont donc des relations de corps déterminées* — à quoi l'on pourrait ajouter que les corps ne sont eux-mêmes que des collections fixes de phénomènes —; nous concevons toujours ces relations comme résultant de forces extérieures à la matière, parce que nous ne pouvons pas les localiser dans un seul corps d'une manière absolue. Pour le physicien l'attraction universelle n'est qu'une idée abstraite; la manifestation de cette force exige la présence de deux corps; s'il n'y a qu'un corps, nous ne concevons pas l'attraction. L'électricité est, par exemple, le résultat de l'action du cuivre et du zinc dans certaines conditions chimiques; mais si l'on supprime la relation de ces corps, l'électricité n'étant qu'une abstraction et n'existant pas par elle-même, cesse de se manifester. De même la vie est le résultat du contact de l'organisme et du milieu.... C'est donc également une abstraction, c'est-à-dire une force qui nous apparaît comme étant en dehors de la matière[3].... Tous les phénomènes, de quelque ordre qu'ils soient..., existent virtuellement..., et ils ne se manifestent que lorsque leurs conditions d'existence sont réalisées. Les corps et les êtres qui sont à la surface de notre terre expriment le rapport harmonieux des conditions cosmiques de

1. P. 122.
2. P. 128.
3. P. 129.

notre planète et de notre atmosphère avec les êtres et les phénomènes dont elles permettent l'existence. D'autres conditions cosmiques feraient nécessairement apparaître un autre monde dans lequel se manifesteraient tous les phénomènes qui y rencontreraient leurs conditions d'existence[1].... »

Toute la science, comme empirique, considère des relations : elle s'est divisée en sciences particulières selon les catégories de relations qu'elle peut considérer. « La physique embrassait autrefois l'étude de la nature entière. Aujourd'hui elle se borne à étudier les propriétés générales de la matière et les phénomènes qui, n'altérant pas la constitution intime des corps, apparaissent plus directement comme les manifestations de causes universelles. Elle a donc abandonné l'histoire des êtres organisés; et, dans le monde inorganique, elle laisse de côté les phénomènes célestes, ainsi que la classification des corps bruts et la connaissance de leurs propriétés qui entraînent en eux des modifications permanentes [2]. » — Mais, d'une façon générale, les relations que constatent la physique proprement dite, l'astronomie, la chimie, la biologie, sont de deux sortes : celles de succession et celles de coexistence. Ou plutôt, — car la succession et la coexistence brutes sont sans intérêt, — l'empirique a pour tâche d'établir les rapports constants de coexistence et de succession : « les seuls faits qui puissent servir de base aux recherches physiques sont ceux qui, dans les mêmes circonstances, se reproduisent d'une manière invariable et uniforme[3] ». Il y a des sciences où domine le point de vue de la succession, — celles dont l'objet principal est l'étude des phénomènes généraux, c'est-à-dire des modifications passagères qui ont une cause générale; il y en a d'autres où domine le point de vue de la coexistence, — celles dont l'objet principal est l'étude des groupes de phénomènes permanents et de leur extension, autrement dit des propriétés constitu-

1. Pp. 146-147.
2. Violle, *Cours de physique*.
3. Herschell, *Discours*, par. 110.

tives des corps et des êtres, et des classes où ils se rangent. Il y a les sciences d'induction et les sciences de classification : mais les deux points de vue ne sont jamais absolument distincts. Non seulement les unes ne sont pas étrangères à la considération des corps et des êtres, les autres à celles des phénomènes et des propriétés, mais celles-ci cherchent à établir dans les corps et les êtres des rapports de succession, celles-là entre les diverses propriétés des rapports de coexistence : et, quelque utilité qu'ait la distinction des sciences, elle a aussi quelque chose de factice et de trompeur.

L'Empirique, c'est donc la nature étudiée dans les successions et les coexistences constantes des phénomènes. Que faut-il entendre par là? — Nous ne pouvons concevoir les phénomènes — en dépit de l'individualité que paraît posséder chacun dans la conscience — que comme formant une trame continue[1], et nous ne pouvons concevoir cette trame qu'à l'instar de celle dont est tissé le moi. Dire, comme le fait le savant, qu'il y a des causes et des effets et que tout fait a une cause, ou que la causalité est universelle, c'est exprimer, en somme, la relation dans le multiple et la continuité dans la succession ; et déclarer qu'il y a constance de rapport entre l'effet et la cause, que la même cause produira toujours le même effet, c'est admettre très manifestement que les phénomènes ne sont rien sinon l'expression d'une réalité qui persiste sous le changement et qui règle le changement même[2].

1. Voir sur ce point Lalande, *Remarques sur le principe de causalité. Rev. phil.*, sept. 1890, et *Lectures scientifiques*. « L'univers ne serait pour qui l'envisagerait tel qu'il est qu'un grand fait unique » Laplace. Dans *Princ. prim. cognit. met. nova dilucidatio*, Kant montre qu'aucun changement ne peut arriver aux substances qu'autant qu'elles sont liées entre elles : leur dépendance réciproque détermine les changements mutuels (Hart. I, 393); cf. *Crit. de la Raison pure*, par. 256; le principe des analogies de l'expérience est que : *l'expérience n'est possible que par la représentation de l'union nécessaire des perceptions.*

2. Aucun phénomène n'étant indépendant d'aucun de ceux à qui il succède et d'aucun de ceux avec qui il coexiste, ce qu'on nomme scientifiquement la *cause* — tout en rappelant cette relation universelle des phénomènes — exprime le rapport le plus immédiat et le plus utile à connaître : mais la véritable cause est un ensemble tel que l'effet s'en trouve résulter tout entier; et le véritable effet, c'est un *phénomène* pur, c'est-à-dire quelque chose qui n'est nouveau que par l'apparence.

Le principe de causalité : tout fait a une cause, c'est le temps appliqué au multiple qualificatif; et le principe des lois : la même cause produit le même effet, c'est le principe d'identité appliqué à la causalité. Or nous connaissons l'origine, la signification de ce concept de temps, de ce principe d'identité. — De même, établir des genres, c'est admettre que les groupes de phénomènes — et les classes que forment ces groupes — sont supportés par une réalité qui les unit, qui maintient dans le temps leurs rapports de coexistence et qui résiste au changement : le savant applique l'unité d'un espace réel au multiple qualificatif. Mais les coexistences ne se produisent qu'en vertu de la causalité et ne persistent que dans la mesure où la causalité le permet : la définition et la classification sont subordonnées à la causalité. Un objet, quoi qu'on ait dit, ne peut pas être à la fois blanc et noir : non seulement nous n'avons jamais rien vu de tel, mais nous défions en quelque sorte l'expérience de nous offrir rien de tel jamais : par contre, il peut y avoir des cygnes noirs, — même si nous n'avons observé que des cygnes blancs, — à moins toutefois que nous n'ayons établi un rapport de dépendance — de causalité, en quelque sorte, dans la coexistence — entre la blancheur et tel autre caractère qui lui-même a sa cause : dans ce cas, le second caractère ne disparaîtrait que par la disparation du premier, et la définition empirique se rapprocherait à quelque degré de la définition géométrique, explicative et causale. L'objet qui est blanc, une classe d'objets qui possèdent ce caractère, ne deviendront noirs que s'il n'y a pas de cause pour qu'ils restent blancs et s'il y en a pour qu'ils deviennent noirs [1]. Tous les hommes sont mortels, non parce que jusqu'ici tous les hommes sont morts, mais parce qu'il y a une cause physiologique à la mort : et l'homme ne serait plus *homme* si cette cause venait à disparaître.

1. Voir Milhaud, *op. cit.*, pp. 20 sqq., pour le point de vue opposé.

Que sont, en définitive, les *lois* physiques et naturelles? — Si on les considère objectivement, ce sont des uniformités de succession et de coexistence, ce sont des *faits* généraux, ce sont des rapports de rapports. Si on les considère au point de vue subjectif, ce sont des *nécessités* affirmées par l'esprit, non pas en vertu de l'habitude, — comme disait Hume, — non en vertu d'une loi formelle de l'esprit, — comme le voulait Kant, — mais en vertu d'une loi réelle, en vertu de l'être même que l'esprit manifeste : et si, de ce point de vue, on revient à l'objet, la loi, c'est l'affirmation de l'être sous le phénomène objectif. *A priori* nous ne connaissons pas la cause ou l'effet d'un phénomène; *a priori* nous ne pouvons — comme on le croyait jadis[1] — dégager la loi de la *nature des choses* : Hume a raison. Mais *a priori* nous savons, nous déclarons qu'il y a cause et effet, rapport constant entre la cause et l'effet. Cette exigence — cette hypothèse, si l'on veut — de l'esprit fonde le *déterminisme*; et « c'est précisément le sentiment du déterminisme absolu des phénomènes qui caractérise le vrai savant », comme l'a dit Claude Bernard[2]. « Le principe absolu des sciences expérimentales est un déterminisme nécessaire et conscient dans les conditions des phénomènes. De telle sorte qu'un phénomène naturel, quel qu'il soit, étant donné, jamais un expérimentateur ne pourra admettre qu'il y ait une variation dans l'expression de ce phénomène sans qu'en même temps il soit survenu des conditions nouvelles dans ses manifestations; *de plus, il a la certitude à priori que ces variations sont déterminées par des rapports rigoureux et mathématiques.* L'expérience ne fait que nous montrer la forme des phénomènes; mais le rapport d'un phénomène à une cause déterminée est nécessaire et indépendant de l'expérience, et il est forcément mathématique et absolu. Nous arrivons ainsi à voir que le principe du criterium des sciences expérimentales est identique au fond à

1. Bruno, Campanella.
2. *Introduction*, p. 96; cf. pp. 94-95.

celui des sciences mathématiques, puisque de part et d'autre ce principe est exprimé par un rapport des choses nécessaire et absolu. » La science empirique repose sur la même base que la mathématique; elle se prête à devenir mathématique; elle ne se parfait qu'en devenant telle résolument : et c'est une incontestable vérité qu'on n'induirait point si l'on ne pouvait pas déduire.

Rien ne vient de rien : voilà la traduction en langage de changement du principe de l'être : *ce qui est est*. Or « on peut véritablement affirmer que l'intelligence humaine commence et finit avec ce principe.... Il est curieux de remarquer l'unanimité et l'insistance avec lesquelles les anciens philosophes grecs déclarent que rien ne peut absolument naître ou périr[1]. » « Je trouve, a dit Kant, que, dans tous les temps, non seulement le philosophe, mais le vulgaire même, a supposé cette permanence comme un substratum de tout changement, et il le supposera toujours comme indubitable.... Un philosophe à qui l'on demandait quel est le poids de la fumée répondit : retranchez du poids du bois brûlé celui de la cendre, et vous aurez celui de la fumée[2]. » Mais comment ces vues théoriques ont été — depuis un siècle surtout — confirmées par la science positive, comment en égalités quantitatives ont pu s'exprimer bien des changements de qualité, comment une évolution s'accentue qui fait avancer les sciences physiques et chimiques vers les sciences mathématiques, et les sciences naturelles vers les sciences physiques et chimiques[3], est-il nécessaire de le rappeler ici? L'établissement

1. Stallo, *la Matière et la physique moderne*, p. 47, note. Il cite Diogène d'Apollonie, Parménide, Empédocle, Démocrite, Épicure.... Cf. Berthelot, *la Révolution chimique*.

2. Kant, *Crit. de la Raison pure*, par. 267, 268.

3. Voir J. Walter, *Einleitung in die Geologie als historische Wissenschaft*, analysé par Thoulet, *Rev. scient.*, 21 juillet 1894. Voir aussi L. Calderon y Arana, *la Chimie descriptive et la chimie rationnelle*, *Rev. scient.*, 7 janv. 1893, — qui constate la transformation de la chimie pendant si longtemps descriptive et qualitative, et fait diverses citations intéressantes. « Un jour viendra où l'on écrira les livres de chimie comme on écrit une algèbre ou une géométrie » (Gerhardt, *Introd. à la chimie*, 1848). « Bientôt le calcul mathématique

du principe de Lavoisier — dans toute réaction chimique la masse du composé est égale à la somme des masses des composants — ou la découverte de l'équivalent mécanique de la chaleur, prirent une portée singulière des spéculations mêmes qui les avaient précédés.

Il y a dans la science actuelle des généralisations qui dépassent à coup sûr les certitudes strictes — et surtout les vérifications mathématiques; mais elles s'en dégagent tout naturellement et elles se justifient chaque jour davantage. Et il est frappant sans doute que les résultats acquis par l'Empirique répondent de plus en plus aux principes qui la fondent : conservation et transformation de l'énergie, indestructibilité et unité de la matière[1], n'est-ce pas là l'expression objective de l'unité réelle de l'espace et du temps? « Toutes les parties du monde inorganique étant unies dans la continuité la plus absolue, leur état actuel résulte non seulement de leur action réciproque, mais encore de leur état antérieur, et domine les états qui vont suivre.... Certes, dans cette conception de l'univers, une grande part est faite à l'hypothèse. Bien des apparences sont peut-être prises pour des réalités, des ressemblances pour des identités. Mais quel plus beau spectacle que de voir, dans toutes les directions, les sciences physiques remonter par un perpétuel et puissant effort la chaîne des

sera aussi utile au chimiste que la balance » (Schutzenberger, *Traité de chimie*, préface).

1. La découverte des corps simples, sous les combinaisons infinies de matière, puis des rapports entre les corps simples, entraîne l'hypothèse d'une matière unique diversement modifiée. « La chimie tend vers l'unité de la matière; elle n'y est point parvenue.... Ceux qui s'en tiennent au présent peuvent dire : Je suis sûr que l'unité de la matière n'est pas démontrée. Ceux qui croient qu'elle le sera peuvent se fortifier dans leur opinion en contemplant le chemin parcouru depuis un siècle et demi et la pente insensible qui semble conduire à cette conclusion. Quoi qu'il en soit et quelque parti que l'on prenne dans un tel débat, pourquoi le fermer? Il ranime pour le chimiste l'intérêt qui s'attache à la découverte de chaque nouveau corps simple; il excite les physiciens à l'étude comparative de leurs qualités les plus intimes; il convie les géomètres à appliquer, à tenter sur les molécules chimiques, véritables systèmes planétaires microscopiques, la puissance de ce calcul à qui les grands mouvements des corps célestes, assujettis par Newton et Laplace aux lois de la mécanique, semblent ne plus offrir désormais d'obstacles. » Dumas, cité par Papillon, *op. cit.*, t. I, p. 344.

causes, les ramener graduellement les unes aux autres, ne s'arrêter qu'après les avoir réduites à une seule, après avoir établi dans toute l'étendue de leur vaste domaine une admirable continuité! Comment ne pas accorder au moins la confiance de l'enthousiasme à ces hardies conquérantes de la Nature[1]? » Tous les phénomènes de la vie n'apparaissent-ils pas maintenant reliés, eux aussi, par une étroite continuité et entre eux et avec ceux du monde inorganique? « On est aujourd'hui assez avancé dans les études de chimie organique pour pouvoir affirmer que les réactions chimiques qui s'accomplissent dans les organismes sont de même nature, sont soumises aux mêmes lois que celles qui s'accomplissent au dehors... ; les composés les plus complexes produits par les corps vivants peuvent être reconstitués, en prenant pour point de départ les éléments eux-mêmes à l'état isolé : le carbone, l'oxygène, l'hydrogène et l'azote »; pas plus qu'ils n'ont de chimie propre, les organismes n'ont de physique particulière. Et, d'autre part, toutes les espèces vivantes, animales et végétales, sont faites « d'une substance primitive qui les engendre toutes, mère de la vie et des organismes, le protoplasme ». Une chaîne de causalité relie ou tend à relier les diverses formes vivantes. « De toutes parts, les hommes voués à l'étude de la vie, quelle que soit la direction de leurs travaux, physiologistes, zoologistes, anatomistes, embryologistes, tous ceux qui cherchent à grouper les faits accumulés, tous arrivent à se trouver face à face, dans le monde vivant, avec les mêmes principes de *continuité* et de *causalité* qui, dès l'origine, se sont imposés aux physiciens et aux chimistes. »

Et ainsi, avec une autorité, une précision toutes nouvelles, le savant d'aujourd'hui redit après le philosophe hindou : tout change et tout demeure. « Les mêmes atomes peuvent rester enfouis des milliers d'années dans une roche calcaire, être enfin exploités, se dégager dans le four à chaux, se

1. Voir la belle introduction de M. Edmond Perrier à ses *Colonies animales*.

répandre dans l'air, être absorbés par les plantes, et par suite faire partie d'êtres vivants, jusqu'à ce que le même concours de circonstances les solidifie de nouveau et qu'un autre les dégage [1]. »

II. LA CONNAISSANCE HISTORIQUE

1. L'Empirique et le point de vue historique. — La Mathématique étudie le multiple en tant qu'un, le changeant en tant qu'identique, le discontinu de la quantité et de la qualité en tant que continu : mais la discontinuité résiste à l'explication des choses par la continuité mathématique. La multiplicité changeante du phénomène s'impose à nos sens et inquiète notre esprit.

Or il y a une science du discontinu en tant que discontinu, et c'est l'Historique; et il faut maintenant tâcher à bien comprendre en quoi consiste, sur quoi est fondée cette catégorie de la connaissance.

Étudier la succession des coexistences, tel semble être le point de vue historique : comment l'espace, en quelque sorte, se modifie-t-il dans le temps? L'Empirique, comme mathématique, considère les successions et les coexistences constantes; comme historique, elle considérerait les phénomènes

1. Herschell, *Discours*, p. 31. « ... Selon l'expression très heureuse de J.-B. Dumas, tous les êtres vivants ne sont que de l'air condensé. Les végétaux n'existent que grâce à l'air, et les animaux n'existent que par les végétaux. Les éléments des végétaux sont eux-mêmes de l'air et les animaux vivent des végétaux; la liaison est étroite, intime, directe : l'homme est de l'air condensé. Et comme cet air, depuis des siècles que l'humanité existe, n'a fait que traverser incessamment les corps de nos ancêtres, en faisant partie pour un temps et se dégageant ensuite, notre corps actuel est fait des mêmes éléments que celui de nos devanciers. Notre substance est la leur. Et cette substance qui est aussi celle des végétaux passés, va sans cesse circulant à travers l'espace en une marée qui ne se lasse point. Aujourd'hui ou demain, fleur ou fruit, elle s'incorporera ici dans le lent organisme d'un mollusque, là dans le cerveau d'un Descartes, d'un Pascal, d'une Jeanne d'Arc ou d'un Shakespeare. Elle ne s'arrete jamais; son cycle... semble infini.... Cet air qui nous frappait doucement au visage tout à l'heure, c'est toute la vie passée, c'est une myriade d'existences, ce sont nos devanciers, ce sont aussi les morts que nous pleurons. » H. de Varigny, *l'Air et la vie*, *Rev. des Deux Mondes*, 1er juillet 1893.

dans leur rapport avec les groupements, les groupements dans leur rapport avec les phénomènes, elle expliquerait les uns par les autres, et ainsi, combinant le temps et l'espace, avec la même étoffe, en quelque sorte, des choses, ferait tout apparaître par une série de transformations. — Mais si l'Historique consistait essentiellement à établir ces rapports de causalité, en vérité, elle n'expliquerait rien. La causalité, au regard de l'esprit, c'est la permanence; au regard des sens, c'est le changement : chercher parmi le changeant la causalité, c'est préciser le rapport de ce qui est apparu avec ce qui apparaît, mais non expliquer comment il apparaît de nouveau. « L'obscure notion de cause, a dit quelque part Cl. Bernard, doit être reportée à l'origine des choses : elle n'a de sens que celui de cause première ou de cause finale; elle doit faire place dans la science à la notion de rapport ou de conditions. » Mais l'esprit n'est pas en repos pour avoir suivi dans la « production de rapports différents » la « création d'êtres et de phénomènes nouveaux[1] ». Il lui faut le *pourquoi*; il lui faut une *causalité* véritable qui explique le nouveau comme *autre*, au lieu de le traiter comme *même*. Or l'Historique, en réalité, repose sur un principe propre. On pourrait concevoir une Historique pure qui ferait pendant à la Mathématique[2], et

1. *Introduction*, p. 147.
2. Cournot me paraît être un des seuls penseurs qui aient eu la notion de cette science abstraite générale : « Un jour viendra peut-être où, conformément... aux indications de Leibnitz, on tentera l'ébauche de cette dynamique supérieure dont les règles, jusqu'ici confusément entrevues, contiendraient dans leur généralité celles de la Dynamique des géomètres et des mécaniciens.... ces adages reçus également en physique, en médecine, en morale, en politique : « Toute action entraîne une réaction; — on ne s'appuie que sur ce qui résiste », et d'autres semblables, sont autant de manières d'exprimer certaines règles de cette Dynamique que nous qualifions de supérieure, parce qu'elle gouverne aussi bien le monde moral que le monde physique, et sert à rendre raison des phénomènes les plus délicats de l'organisme, comme des mouvements des corps inertes ». Et dans une note, ici, Cournot cite un passage curieux de Bacon à propos de cette maxime : *vis unita fortior*. « Lorsque Héraclite, surnommé l'Obscur, dit Bacon, publia un certain livre qui n'existe plus aujourd'hui, les uns y virent une dissertation sur la nature, les autres un traité de politique. Je ne m'en étonne pas : car entre les règles de la nature et celles d'une bonne politique il y a beaucoup d'accord et de ressemblance, les premières n'étant que l'ordre suivi dans le

d'où l'Empirique dépendrait dans l'un de ses points de vue. C'est le fondement de cette science qu'il s'agit ici d'établir.

2. **L'Historique pure.** — Revenons au moi, à la définition que nous en avons donnée, aux caractères de la réalité qui le constitue.

Le moi est une réalité une, et *unifiante*; tout ce qui enveloppe cette unité et avec quoi il est en rapports l'inquiète et le gêne, et le vrai moyen pour lui de se préserver, c'est, en somme, de s'amplifier : ainsi, ce qui le limite, il doit se l'annexer ou se l'assimiler. La tendance à être, à persévérer dans l'être, qui est l'expression de l'unité réelle, se complète par la tendance à être plus ou plutôt à être *sans limites*, qui est l'expression de l'unité sentante, — de l'unité qui ne se pose qu'en s'opposant, et qui ne s'aperçoit que par et dans la multiplicité. Le moi étant unité, et n'étant pas tout ce qui est, et sentant qu'il n'est point tout, doit être *synthèse*. Dans la volonté comme dans l'intelligence, ce caractère synthétique se manifeste : comment il se manifeste par la volonté, dans la pratique, l'occasion d'y insister ne tardera pas à s'offrir; mais comment il se traduit par l'intelligence, dans la spéculation, c'est ici précisément notre sujet.

L'esprit est unité et, envahi par le multiple, il l'unifie. Son unité, multipliée, de multiplicité redevient unité; elle se défait et elle se refait : l'unité vide se défait pour se refaire en riche synthèse. Dans l'esprit, le principe d'identité — ce qui est est — n'exprime donc pas toute l'essence du moi, tout le fond de l'esprit; il faut le compléter par celui-ci : *ce qui*

gouvernement du monde, les secondes l'ordre suivi dans le gouvernement des États. » La *magie* des Perses, selon Bacon, c'était l'application à la politique des observations faites sur le monde. « Magia apud Persas pro sapientia sublimi et *scientia consensuum rerum universalium* accipiebatur. » (Voir *Essai sur les fond. de nos conn.*, chap. XI, t. 1, pp. 328-329.) Les éléments de cette science générale sont partout mêlés, semble-t-il, dans la psychologie, dans la mécanique, dans la logique — dans la mathématique même. Dans la logique, le jugement, le syllogisme se réfèrent à la mathématique si l'on considère la permanence du rapport exprimé, mais non plus si l'on considère la compréhension et l'extension, les relations établies entre les apparences de la réalité; et dans la mathématique, il y a des considérations d'*ordre* qui ne sont pas sous la dépendance du principe d'identité.

est devient, de multiple, unité. Ce que des philosophes ont appelé principe d'ordre, de raison, de finalité, d'intelligibilité, c'est là, sous des aspects divers, ce dont nous faisons le *principe d'unification* — en en montrant l'origine et le sens psychologiques, le sens et la portée scientifiques. Pour qu'il y ait connaissance historique, il faut qu'il y ait intelligibilité non du *comment*, mais du *pourquoi*, de la fin, ou encore de la cause même de la cause. Ce qui change, pourquoi change-t-il? ce point de vue introduit dans la science générale l'a renouvelée. La Mathématique considère l'unité qui est sous le multiple et le changeant; l'Historique, l'unité qui devient dans le multiple et par le changement. L'Historique est la science de l'unité dynamique.

Un Leibnitz, un Herder, un Hegel représentent, sous des formes différentes, — plus ou moins ramassées ou comme déployées dans le temps, — l'emploi conscient, mais téméraire, arbitraire, de ce principe d'unification [1]. L'emploi scientifique, prudent et pourtant profond, de ce principe, — qui met un plan, une Loi dans le devenir des choses, qui explique le changement par l'être même, — il faut, pour le comprendre, revenir sur le concept des lois naturelles et en analyser la signification, mieux que nous ne l'avions fait encore, autrement peut-être qu'on ne fait d'habitude.

Dans un monde sans discrimination, dans l'unité absolue, il n'y aurait ni causalité, ni lois par conséquent; dans l'absolue diversité, dans une pluralité de mondes, en quelque sorte, il n'y aurait ni lois, ni même causalité. La causalité implique une certaine unité primitive sous le changement : les lois impliquent une certaine unification réalisée dans le changement. Par les lois, la causalité, passage de l'unité au multiple, est le retour du multiple à l'unité. Les lois naissent de la cau-

1. Pour Herder, en particulier, voir Delbos, *op. cit.*, pp. 280-281. « ... Dans la nature entière règne une loi nécessaire, en vertu de laquelle l'ordre se dégage du chaos, les forces actives des virtualités assoupies. L'effet de cette loi est inévitable.... »

salité, et l'expliquent. Tout phénomène a une cause, et *la même* cause produit *le même* phénomène : mais pour que ce principe-ci trouve son application, il faut précisément qu'il y ait *du même*. Le principe d'identité n'étaye que des lois conditionnelles; c'est le principe d'unification qui vraiment est le principe des lois, qui implique des lois réelles : sur l'un repose la stabilité éventuelle des rapports dans le multiple; mais sur l'autre, leur généralité dans l'unifié et, par suite, leur stabilité effective. Le sujet veut *le même* et conçoit l'objet d'après lui, — tel est le sens du principe d'unification; l'objet fournit *le même* : le sujet en peut conclure que son pressentiment est fondé et que l'objet offre *le même* parce qu'il le veut également. Constater les lois naturelles, c'est donc, au fond, — sans que le savant en ait toujours conscience, — constater le travail unifiant de la nature.

Poursuivons notre analyse. Le même mot de *loi* sert pour désigner non seulement les rapports généraux et stables qu'établit la science positive, mais aussi les inventions plus ou moins provisoires qui tendent à créer des relations générales et stables entre les hommes. La loi est là quelque chose d'impérieux, et ici quelque chose d'impératif : tantôt elle implique nécessité, et tantôt obligation. Or ce n'est pas sans raison qu'un terme unique comporte ces deux emplois différents. La morale proprement dite et la morale sociale — c'est-à-dire le droit, civil et criminel, constitutionnel, international [1] — imposent par le dedans et par le dehors, par l'accord des consciences et l'association des activités, une certaine unification de l'humanité. Ces inventions humaines résultent d'un besoin profond, de la nature même des choses [2] : le besoin d'unification enfante des moyens de se satisfaire; et, tant que cette unification n'est pas réalisée, d'une part ces moyens ont un caractère contraignant, d'autre part ils ont

1. Il y a une morale supra-sociale ou religieuse qui cherche l'unification totale. Voir plus loin.
2. Toute société humaine a ses lois, même la société criminelle. Voir Dostoïewski, *la Maison des morts*.

une valeur précaire; ils se renouvellent sans cesse, précisément pour que la fin où ils tendent se réalise. « Tous les êtres ont leurs lois », comme dit Montesquieu, « la divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois »; et il ajoute un peu plus loin : « Mais il s'en faut bien que le monde intelligent soit aussi bien gouverné que le monde physique.... L'homme, comme être physique, est, ainsi que les autres corps, gouverné par des lois invariables; comme être intelligent, il viole sans cesse les lois que Dieu a établies, et change celles qu'il établit lui-même. »

Or, ces deux sens du mot *loi* et ces deux catégories de lois s'éclairent réciproquement. La loi qui se fait explique la loi faite, et la loi faite la loi qui se fait. Dans la science, d'abord, le principe d'unification s'est manifesté surtout comme principe d'ordre : il y a du même; puis — de plus en plus — comme principe d'intelligibilité : il y a un devenir unifiant. Les lois faites devaient apparaître, dès lors, comme des étapes de l'unification, comme des degrés, en quelque sorte, de synthèse; les lois qui se font, comme le complément des lois faites, comme le tâtonnement d'une synthèse à venir. Il était naturel que la stabilité des synthèses partielles, que la rigueur des lois fût décroissante d'un degré inférieur à un degré supérieur des choses[1]. Il était probable — et tout confirme cette façon de voir — que les lois les plus immuables n'avaient pas toujours existé : les lois chimiques sont invariables, ou du moins leur variabilité nous échappe; mais elles ont dû exister d'abord virtuellement, à l'état de lois morales que les atomes se seraient formulées s'ils l'avaient pu. L'intérêt de l'histoire proprement dite, de l'histoire humaine,

1. M. Paulhan — qui cite lui-même le philosophe italien Caporali — a exprimé, à la fin de son beau livre *l'Activité mentale et les Éléments de l'esprit*, des idées plus ou moins analogues à celles-ci. La finalité, dit-il, est à certains égards moins imparfaite dans les molécules que dans les éléments organiques, dans les éléments organiques que dans les éléments psychiques, dans les éléments psychiques que dans l'esprit, dans les esprits inférieurs que dans les esprits supérieurs.

devenait double — selon qu'on la considérait par rapport à l'avenir et comme tendant à un but, ou par rapport au passé et comme continuant un effort. La science et la pratique se rejoignaient : le principe d'unification, qui exprime le besoin d'unité dans l'esprit, se trouvait rattaché à la manifestation de ce besoin par la volonté. L'ensemble des choses devait donc constituer comme des règnes superposés l'un à l'autre aspirant l'un vers l'autre, continués l'un par l'autre : le règne inorganique, le règne organique, le règne moral — ce dernier règne conservant la vertu évolutive qui lui avait permis d'apparaître.

On voit sur quelle base profonde repose cette hypothèse scientifique de l'évolution, dont il ne saurait être question de retracer ici les progrès. — Sans doute, les mailles du savoir positif ne se joignent pas encore. Il faut distinguer soigneusement entre la conception fondée sur le besoin de l'esprit et l'acquis provenant de l'observation des faits : on peut affirmer qu'il n'y a pas eu de lacunes dans l'évolution; on ne saurait *a priori* expliquer tout le cours de l'évolution ni choisir telle explication de détail. Mais, d'une part, la paléontologie, la morphologie générale et l'embryogénie s'éclairent réciproquement, et l'Historique s'enrichit chaque jour de chaînons nouveaux. D'autre part, le fondement de l'Historique ne pourra qu'apparaître de mieux en mieux. Il est étrange, évidemment, de construire une théorie de l'évolution — comme l'a fait Spencer à l'aide de la conservation de l'énergie — sur un principe d'immobilité, le principe d'identité : l'évolution ne peut se comprendre que par un principe de mouvement — et de mouvement intérieur. Et dès lors on voit comment tombe l'objection, — si volontiers faite à toutes les théories d'évolution, si justement faite à certaines, — que le passage de l'inférieur au supérieur est inexplicable : l'inférieur ne peut passer au supérieur que si le supérieur est impliqué dans l'inférieur : or l'unification qui résulte du besoin d'unité, avant d'être réalisée, existe, par le besoin même, en puissance.

III. LA CONNAISSANCE EMPIRIQUE ET LA CONCILIATION DES POINTS DE VUE

Comment peut-il y avoir à la fois multiplicité et unité, identité et changement? Comment se concilient ces sciences contradictoires, la Mathématique et l'Historique? Sur ce problème capital, je ne veux présenter que quelques réflexions.

Sans doute il ne serait pas impossible — s'il le fallait absolument — de joindre tant bien que mal les données et les hypothèses des sciences pour construire une cosmogonie telle quelle [1]. Mais les synthèses scientifiques prématurées sont aussi caduques que les constructions métaphysiques, plus fausses que certaines de celles-ci. Il faut bien se rappeler que notre ignorance est encore accablante et que, par exemple, nos théories physico-chimiques sur la constitution de la matière sont des conceptions grossières de l'esprit — utiles quand la réalité sensible répond aux conclusions de nos raisonnements, *commodes* assurément, mais non pas nécessairement *vraies*. Nous devons tenir ferme les deux bouts d'une chaîne : d'une part, cette réalité sensible, observable et toujours mieux observée, qui s'oppose à nous et qui se ramène à nous peu à peu; d'autre part, les principes qui sont et l'expression du moi et l'irrésistible extension du moi à la réalité entière. Mais l'entre-deux nous échappe en partie. Et il n'y a pas lieu de nous étonner ou de nous plaindre. Le monde de l'apparence sensible est à la fois tout ce qu'il y a de plus et tout ce qu'il y a de moins réel; la réalité qui s'y révèle, s'y

1. M. Paulhan, — avec sa systématisation et sa loi de finalité universelles, — M. Tarde, — avec sa loi de répétition et sa logique universelles, — M. Pioger. — avec sa loi de solidarisation. — M. Izoulet, — avec sa métaphysique de la sociologie, — bien des penseurs cherchent à indiquer ou à construire des systèmes généraux des choses, fondés plus ou moins sur la science, et qui ne sont pas sans points communs.

limite, en effet, d'un contour qui est l'intersection du sujet et de l'objet, qui est quelque chose de hautement significatif et d'absolument décevant en soi. Or la science, qui a pour but de connaître la réalité objective, — ou plutôt, puisqu'elle repose sur une connaissance *a priori*, de vérifier la prescience de l'esprit, — s'oublie quelquefois parmi les apparences qu'elle interroge : des théories dont les éléments sont empruntés à l'apparence prétendent expliquer la réalité objective dans son fond. Mais dès lors qu'en un sens ce que voient nos yeux est un voile tendu sur le réel et qui nous le dérobe [1], est-ce qu'avec des emprunts faits à l'expérience visuelle — ou encore tactile — il est possible de nous représenter le fond des choses? Et si les principes de l'esprit donnent à la science qu'ils fondent un caractère contradictoire et déconcertant, ne faut-il pas, pour échapper aux difficultés, regarder plutôt du côté de la réalité qui fonde elle-même les principes, que du côté des apparences sensibles et des théories, trop voisines de ces apparences, — dont la seule raison d'être, en somme, est de servir, pour ainsi dire, de véhicule aux principes?

« Qu'un physicien imagine un système formé d'un nombre immense de petits corps animés d'un mouvement stationnaire; qu'il suppose la force vive moyenne de ces petits corps proportionnelle à la température absolue; que, par des suppositions convenablement choisies sur leur nombre, leurs dimensions, les mouvements qui les animent, les forces qu'ils exercent les uns sur les autres, il arrive à déduire le principe de l'équivalence de la chaleur et du travail, voire le principe de Carnot, de l'application des théorèmes de la mécanique à ces petits corps; et il sera tenté de s'écrier : « Voilà comment

1. « L'œil, avec lequel nous croyons voir, n'est lui-même qu'un produit de notre représentation; et quand nous trouvons que nos images visuelles sont provoquées par la structure de l'œil, nous ne devons jamais oublier que l'œil lui-même avec toute sa structure, le nerf optique, le cerveau et toutes dispositions que nous pourrions encore y découvrir comme causes de la pensée, ne sont que des représentations qui forment, il est vrai, un monde dont toutes les parties se relient entre elles, mais un monde qui nous invite à aller au delà de lui-même. » Lange, *op. cit.*, t. II, p. 459.

est fait le monde [1] ! » Qu'un chimiste non seulement explique en général les combinaisons chimiques et leurs lois par des atomes, — particules d'espèces différentes, identiques dans chaque espèce, discrètes, étendues, indivisibles, immuables, — par leurs affinités et leur valence ou capacité de saturation; mais qu'en outre il voie certaines difficultés, l'isomérie, par exemple, résolues par une représentation de la « topographie des atomes » à l'intérieur des molécules, par des considérations géométriques [2]; et il sera tenté de regarder ces schèmes comme reproduisant l'arrangement des atomes dans l'espace, de s'écrier : « Voilà comment la matière est constituée! » — Il n'est pas nécessaire de rappeler longuement à quels débats a donné lieu, au point de vue scientifique pur, la théorie atomique : bien qu'elle soulève des difficultés techniques, elle vaut par le nombre des faits qu'elle coordonne et par les déductions qu'on en peut tirer [3]; mais les progrès que la science lui doit ne sauraient rien prouver au delà de son opportunité et de sa fécondité. « Roman ingénieux et subtil », « convention de langage », suites de « considérations symboliques » ou de « signes représentatifs », dit M. Berthelot : « ce serait méconnaître étrangement la philosophie des sciences naturelles et expérimentales que d'attribuer à de semblables mécanismes une portée fondamentable. En effet, dans l'étude des sciences, tout réside dans la découverte des

1. Duhem, *Quelques réflexions au sujet des théories physiques.*

2. On trouvera des détails — et des réserves aussi — à ce sujet dans Ostwald, *Abrégé de chimie générale*, chap. IV de la *Stœchiométrie*. Voir sur la « déroute de l'atomisme », Ostwald, *Rev. gén. des sciences*, 15 novembre 1895; voir aussi la réplique de Brillouin « Pour la matière » (15 décembre) et la lettre d'Ostwald sur l' « énergétique » (30 décembre).

3. Voir Friedel, préface du livre de Stallo, et Wurtz, *la Théorie atomique* : « ... Quel que soit le sort de l'hypothèse dont il s'agit, une chose est acquise définitivement : c'est la notation que nous appelons atomique puisqu'il faut bien lui donner un nom, mais *qui est indépendante jusqu'à un certain point de l'hypothèse qu'elle rappelle* » (p. 240). Wurtz, le grand propagateur de la théorie, très convaincu de sa « fécondité », de sa « puissance », ne la prenait pas néanmoins pour vérité démontrée. Cf. Ostwald (p. 6) : «... L'hypothèse atomique n'est qu'une image qui représente admirablement les propriétés et les actions des corps telles que nous les connaissons aujourd'hui. La vraie nature de la matière nous est aussi inconnue qu'indifférente. »

faits généraux, et dans celle des lois qui les rattachent les uns aux autres. Peu importe le langage par lequel on les exprime, et qui fait si souvent illusion même aux auteurs des découvertes. Le langage est une affaire d'exposition, plutôt que d'invention véritable : les signes n'ont de valeur que par les faits dont ils sont l'image. Or les conséquences logiques d'une idée ne changent point, quelle que soit la langue dans laquelle on la traduit [1]. » Une théorie peut avoir rendu des services et céder pourtant la place à une autre : ni la première n'est fausse pour cela, ni la seconde vraie; mais celle-là était insuffisante, et celle-ci satisfait l'esprit davantage.

Si la théorie atomique, non plus comme hypothèse chimique, mais comme aperçu du fond des choses, soulève des

1. Berthelot, *la Synthèse chimique*, pp. 164-171. Cf. *Origines de l'Alchimie* : « Toutes les théories d'atomes, d'éléments, de fluides, naissent d'une invincible inclination de l'esprit humain vers le dogmatisme ; la plupart des hommes ne supportent pas demeurer suspendus dans le doute et dans l'ignorance; ils ont besoin de se forger des croyances, des systèmes absolus » (p. 320). Voir Stallo, *op. cit.*; Henri Poincaré, sur la théorie cinétique des gaz (*Rev. gén. des sciences*, 30 juillet 1894) : « ... Il ne s'agit pas de savoir si elle est *vraie*, ce mot en ce qui concerne une théorie de ce genre *n'a aucun sens* (c'est lui qui souligne). Il s'agit de savoir si sa fécondité est épuisée ou si elle peut encore aider à faire des découvertes »; cf. *Cours de physique mathématique* (Électricité et Optique), t. I, introduction. Duhem, *Introd. à la mécanique chimique* (1893), cite à plusieurs reprises d'intéressants passages d'Henri Sainte-Claire-Deville (pp. 67, 89 notamment, où il montre combien il faut se méfier des hypothèses considérées comme de véritables *explications*). « L'histoire du développement de la physique, dit Duhem, nous montre qu'une théorie serait bien présomptueuse en se flattant d'être définitive; nous ne voyons guère les théories s'élever que pour crouler. Mais, en s'écroulant, une théorie qui a été construite avec le désir sincère de parvenir au vrai, ne disparaît jamais complètement. » Il ajoute que « l'amour-propre d'inventeur, l'attachement obstiné aux idées reçues, le respect exagéré de l'autorité », mais surtout « le besoin qu'a l'esprit humain de grouper tant bien que mal les phénomènes autour de quelques idées » font que « on ne peut chasser de la science une idée fausse lorsqu'on se contente d'en démontrer la fausseté; il faut en outre créer l'idée juste qui doit la remplacer » (pp. 176-177). Copernic (cité par Duhem) avait dit déjà au début de son *De revolutionibus cœlestibus*, en parlant des théories : « Neque... necesse est eas hypotheses esse veras; imo, ne verisimiles quidem ; sed sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem exhibeant ». (Cf. Ostwald : « L'hypothèse est un outil que l'on rejette aussitôt qu'il ne répond plus à l'état actuel de l'objet que l'on travaille. » *Op. cit.*, p. 4.) Citons encore sur les théories physiques, sur « l'abandon de toutes les explications figurées fondées sur d'hypothétiques propriétés de la matière », Bonasse, *De la nature des explications des phén. nat. dans les sciences expér.*, *Rev. de mét. et de mor.*, mai 1894.

difficultés plus grandes encore, — en sorte que l'atomisme sous la réflexion philosophique finit toujours par se transformer et se dénaturer plus ou moins[1], — il n'y a donc pas à s'en mettre en peine. Il n'y a pas à se mettre en peine des antinomies du plein — qui est incompréhensible — et du vide — qui l'est plus encore[2]; du choc mécanique — qui n'est point partout apparent, — et de l'action à distance — qui est « révoltante » pour l'esprit. « Il est inconcevable, a écrit Newton lui-même dans sa troisième lettre à Bentley, que la matière brute inanimée pût, sans la médiation de quelque autre chose qui n'est pas matériel, agir sur d'autre matière et l'affecter, sans contact mutuel, comme cela doit arriver si la gravitation, au sens d'Epicure, lui est essentielle et inhérente. Et c'est pour cela que je vous prie de ne pas m'attribuer la pesanteur innée. Penser que la pesanteur soit innée, inhérente, essentielle à la matière, de telle sorte qu'un corps pût agir sur un autre à distance, à travers un vide, sans l'intermédiaire de quelque substance par le moyen de laquelle leur action puisse être transmise de l'un à l'autre, c'est pour moi une absurdité si grande que je ne crois pas que jamais un homme ayant en matière philosophique une faculté de penser compétente, puisse y tomber. La pesanteur doit être causée par un agent agissant constamment d'après certaines lois; mais cet agent est-il matériel ou immatériel? Je l'ai laissé aux réflexions de mes lecteurs[3]. »

Ces conceptions de plein et de vide, de choc et d'action à distance, comme celle d'atomes, ne peuvent *expliquer* le

1. Voir, dans *l'Année philosophique* 1891, Pillon, *l'Évolution historique de l'atomisme*. A propos des atomes étendus et indivisibles de la physique, Leibnitz (cité par M. Pillon, p. 89) disait : « On peut borner les recherches, là où on le trouve à propos. Mais il ne faut s'arrêter en si beau chemin lorsqu'on désire avoir des idées véritables de l'univers.... » Voir aussi Mabilleau, *Histoire de la philosophie atomistique*, et Hannequin, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*.

2. Aussi en vient-on à combler le vide avec l'éther : mais c'est le plein; ou bien dans l'éther on met des atomes : mais alors on retrouve le vide.

3. Voir Stallo, *op. cit.*, pp. 34-36.

monde de l'expérience sensible, puisqu'elles sont d'origine visuelle et tactile.

Voici les simples remarques auxquelles nous nous bornerons.

La multiplicité dans l'unité n'est pas plus difficile à comprendre que la dualité dans l'unité. Or l'opposition du moi et du non-moi, le rapport du sujet et de l'objet sont la donnée première — comme ils en sont le fondement même — de la pensée. Peut-être ne réfléchit-on pas assez sur l'étrangeté de cette situation du moi : selon qu'on veut le considérer d'une façon ou d'une autre, il apparaît isolé et impénétrable, ou bien il semble communiquer et se confondre avec le tout. Qu'est-ce que cette faculté essentielle du moi, — la *sensibilité*, — sinon la propriété qu'il a, et par laquelle seule il existe, de s'opposer tout ensemble et de se relier au non-moi? La sensibilité est une limite et elle est un trait d'union; et le corps, nous l'avons déjà vu, c'est le moi s'apparaissant dans le non-moi. Il y a là un fait singulier — dont l'importance échappe à cause de son évidence même : et, s'il s'offre à nous un moyen de concevoir la multiplicité dans l'unité, c'est bien par ce quelque chose d'incontestable et de contradictoire, — qui est l'expression intérieure, psychologique, de la division dans l'indivis, — la sensibilité.

Tout le réel est un : la multiplicité est relative, il ne faut pas dire à ces fragments, — le mot est trop matériel, trop objectif; mais quel terme employer? — disons à cela qui soutient des *rapports*, à cela que la sensibilité isole et relie cependant au tout. Et dès lors le changement se concilie peut-être avec l'identité. Le changement n'existe qu'au point de vue de ces divisions de l'indivis : dans le tout indivis, rien n'est changé jamais.

Essayons de nous faire comprendre par un moyen grossier. Soit le nombre 10. Que l'esprit considère ce nombre comme $= (1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1 + 1)$,

ou comme = (1 + 2 + 3 + 4), ou comme = (1 + 3 + 6), ou comme = (4 + 6), etc., il a toujours affaire au même nombre 10; mais ce nombre 10 comporte en soi des combinaisons diverses, et les éléments de ces combinaisons n'ont pas tous les mêmes propriétés. Or la Mathématique précisément étudie le réel comme identique dans ses combinaisons — c'est-à-dire que les éléments des combinaisons y maintiennent identiquement leur valeur en tant qu'éléments du tout identique; les propriétés quantitatives des combinaisons sont fondées sur l'identité même des éléments, c'est-à-dire du tout : la Mathématique est une science relative au tout, au tout considéré comme un. L'Historique est une science relative aux éléments. Supposons que les éléments du nombre *dix* soient des réalités qui, s'apparaissant les unes aux autres, s'apparaissent à elles-mêmes : la qualité sera quelque chose d'intérieur aux éléments; le changement, ce sera la qualité modifiée dans les combinaisons diverses par les propriétés nouvelles qui s'y produiront; et les notions de progrès et de régression, de bien et de mal, — qui n'ont pas de sens en Mathématique, — résulteront de l'unification sentie. Mais il faudrait effacer ces mots d'*éléments*, de *combinaisons*, tout ce qui, encore une fois, accuse trop la séparation, tout ce qui est, pour ainsi dire, trop *extérieur*.

Insistons, d'ailleurs, sur cette division dans l'indivis; tâchons à éclaircir davantage ce problème, en approfondissant certaines données de l'Empirique avec cette conception de la multiplicité comme quelque chose de subjectif et comme toute relative.

Nous avons distingué trois règnes, en quelque sorte, dans l'objet qu'étudie l'Historique : le règne inorganique, le règne organique ou vivant, le règne moral. Or, des trois, le plus intéressant en un sens à considérer, celui qui conduit le mieux à l'intelligence du changement dans l'unité multiple, c'est le règne intermédiaire qui, moins fixe que le premier

et plus achevé que le troisième, est précisément, par sa mobile consistance, le passage de l'un à l'autre, de la nature faite à la nature qui se fait. C'est lui surtout qui va nous permettre d'utiliser la notion si précieuse de *forme*.

La Forme. — On sait comment les découvertes de la chimie organique, comment les progrès de la synthèse chimique ont renouvelé dans ce siècle la biologie; on sait aussi à quelles illusions se sont laissé entraîner quelques savants contemporains. Comme certains composés chimiques ne se rencontraient que dans les êtres organisés, pendant longtemps un hiatus absolu avait existé entre la chimie organique et la chimie minérale : dans la nature vivante, disait l'ancienne biologie, réside une « force mystérieuse qui détermine exclusivement les phénomènes chimiques » qu'on y observe; « elle agit en vertu de lois essentiellement distinctes de celles qui règlent les mouvements de la matière purement mobile et quiescible. Elle imprime à celle-ci des états d'équilibre particuliers, et qu'elle seule peut maintenir, car ils sont incompatibles avec le jeu régulier des affinités minérales[1]. » Quand, avec les mêmes matériaux dont la chimie minérale dispose, il fut établi que les composés organiques pouvaient être fabriqués dans un laboratoire, non seulement entre la vie et le monde physico-chimique il n'y eut plus dans la science ni antagonisme ni solution de continuité, mais la biologie apparut à certains comme un chapitre de la physico-chimie. Or, autre chose est de fabriquer même de l'albumine, comme celle de l'œuf, ou de la fibrine, comme celle du sang, — qui sont matières mortes, — et de créer la vie. Et, quelque opinion qu'ils aient sur la possibilité de la créer un jour, les biologistes tendent maintenant à reconnaître que la vie est chose à part, qu'elle a son caractère distinct. Les molécules de carbone, d'hydrogène, d'oxygène, d'azote, de soufre, qui constituent un corps vivant, y subissent un traitement parti-

1. Berthelot, *la Synthèse chimique*, p. 270; cf. p. 13. Voir Cl. Bernard, *la Définition de la vie*, dans *la Science expérimentale*.

culier, qui chimiquement se manifeste par une complexité et une instabilité singulières[1].

En somme, sur ce point, personne n'a vu plus clair que Claude Bernard. « Sous le rapport physico-chimique, la vie n'est qu'une modalité des phénomènes généraux de la nature; elle n'engendre rien; elle emprunte ses forces au monde extérieur, et ne fait qu'en varier les manifestations de mille et mille manières[2] » : Cl. Bernard l'a répété à toute occasion; mais il ajoutait que — si la matière vivante est faite de matière brute, et n'agit jamais spontanément mais se borne à réagir aux excitations, d'une façon parfaitement déterminée quoique très délicate — sa réaction exprime autre chose que l'addition pure et simple des propriétés de ses principes immédiats et, à plus forte raison, de ses éléments. « Ce qui caractérise la machine vivante, ce n'est pas la nature de ses propriétés physico-chimiques, si complexes qu'elles soient, mais bien la création de cette machine qui se développe sous nos yeux dans des conditions qui lui sont propres et d'après une *idée définie* qui exprime la nature même de l'être vivant et l'essence même de la vie.... Ce qui est essentiellement du domaine de la vie et n'appartient ni à la physique, ni à la chimie, ni à rien autre chose, c'est l'*idée directrice* de cette évolution vitale.... La force vitale *dirige* les phénomènes qu'elle ne produit pas; les agents physiques produisent des phénomènes qu'ils ne dirigent pas[3]. » — Ces vues n'ont fait que se confirmer. « Le protoplasma n'est pas un mélange dont chaque élément existerait et agirait indépendamment

1. Voir sur l'albumine et sur la *philogénèse* de la molécule albumineuse les articles curieux de Danilewsky, *Rev. scient.*, 10 et 17 novembre 1894.

2. *Le Problème de la Physiol. gén.*, dans *la Science expérimentale*, p. 117. Il poursuit : « Ne pourrait-on pas ajouter que l'intelligence elle-même, dont les phénomènes caractérisent l'expression la plus élevée de la vie, se révèle en dehors des êtres vivants dans l'harmonie des lois de l'univers? Mais nulle part ailleurs que dans les corps vivants elle n'est traduite par des instruments qui nous la manifestent sous la forme de sensibilité, de volonté. Ainsi se trouverait réalisée la pensée antique que l'organisme vivant est un *microcosme* qui reflète en lui le *macrocosme*. »

3. Voir *Introduction*, pp. 162-163; *du Progrès des sciences physiol.*, pp. 52 sqq.; *la Définition de la vie*, p. 210; *Leçons sur les phén. de la vie*, I.

l'un de l'autre, mais bien un *complexe* moléculaire chimique entier, *un*, réagissant contre toute matière extérieure non pernicieuse, dans son entité, comme une matière homogène et unique [1]. » L'arrêt dans l'activité chimique des tissus ne détruit pas les conditions potentielles de la vie : les expériences de Raoul Pictet l'ont établi. « Pour nous servir d'un exemple un peu grossier, la chimie serait le plus souvent à la manifestation fonctionnelle d'un être vivant ce qu'est le charbon à la forme du travail d'une machine à vapeur. En refroidissant l'animal, nous éteignons le feu dans le foyer, les fonctions sont suspendues, mais le mécanisme qui les fait mouvoir n'est pas détruit pour cela. Si, en effet, nous réchauffons de nouveau l'organisme soumis à la congélation, il en sera comme si nous rallumions le combustible dans la machine. L'être en expérimentation reprendra aussitôt ses mouvements [2]. »

Cette *idée directrice*, cette *formule vitale* que contient le germe, et sur laquelle Claude Bernard a tant insisté, réalise une unité qu'exprime à nos sens, à nos yeux, la *forme* — la forme plus ou moins indivisible, individuelle. « Quand nous jetons les yeux sur ce monde au milieu duquel l'homme s'agite, il semble bien au premier abord que tout ce qui vit, la plante, l'animal, même toute partie de ce qui vit, une feuille, un os, a une forme définie dans ses contours, si bien que nous sommes naturellement conduits à voir dans la *forme* des êtres organisés un attribut essentiel de la vie [3]. » L'amibe, — cette petite masse gélatineuse qui allonge une sorte de pied, et se meut en passant tout entière dans ce prolongement, et se déforme ainsi sans cesse, — il est exact de dire qu'elle n'a pas de forme définie, que son individualité est précaire, mais non qu'elle n'a pas de forme

1. Danilewsky. *le Protoplasma. Revue scient.*, 10 novembre 1894.

2. G. Fano, *la Physiologie dans ses rapports avec la chimie et avec la morphologie, Revue scient.*, 1er septembre 1894.

3. G. Pouchet, *la Forme et la Vie, Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1892.

absolument. « Chaque forme d'infusoire est caractéristique d'une composition chimique déterminée, dont la constance ne se maintient qu'en présence du noyau »; le noyau est conservateur de la forme spécifique et régénère les parties perdues : par le noyau s'accomplit le phénomène d'*assimilation*, « le vrai phénomène vital qui tient tous les autres sous sa dépendance[1] ». — La détermination et la complication de la forme sont en raison directe de l'unité réalisée, — et la sensibilité croît simultanément.

Les formes les plus compliquées et les mieux définies passent, au surplus, avant de se constituer, par une série d'états provisoires qu'observe l'embryogénie. Cette autonomie que traduit la forme[2], les biologistes en viennent à l'étudier de plus en plus dans son aspect évolutif, c'est-à-dire dans son rapport avec le temps : « Les lois vitales, qu'il s'agit de circonscrire et d'étudier sans les confondre avec les lois physico-chimiques auxquelles elles se superposent chez les êtres vivants, semblent différer de toutes les lois physico-chimiques en ce que le *temps*... intervient dans leurs manifestations d'une façon toute spéciale. » Dans l'organisme « les éléments mis en œuvre obéissent à une loi héréditaire » : l'agencement morphologique qu'ils réalisent par degrés reproduit un agencement antérieurement réalisé[3]; et ces degrés reproduisent la série des formes qui, dans le temps, ont abouti à cet agencement morphologique. C'est le raccourci, en chaque être, de l'évolution zoologique[4] qui maintient à la

1. Voir les travaux de F. Le Dantec, — qui lui-même met à profit Balbiani, Verworn, etc., — en particulier *Revue phil.*, août 1895, février et mars 1896, et *Bibl. Scient. Intern.*, *Théorie nouvelle de la vie*.

2. La forme est si bien la traduction sensible d'une unité — qu'elle détache et rattache — que le mot a pris dans certaines philosophies un sens métaphysique. Nous ne nous appuyons pas ici sur Aristote ou Leibnitz, — pas plus que sur Descartes un peu plus loin, — précisément parce qu'il s'agit d'utiliser la science psychologique et objective, et non la spéculation métaphysique.

3. G. Coutagne, *la Biologie et les sciences physico-chimiques*, *Revue scient.*, 16 mars 1895. Cf. G. Fano, *art. cit.*; Heckel, *la Périodicité évolutive des animaux et des végétaux*, *ibid.*, septembre 1893.

4. *Accélération embryogénique*. Sur le rapport de l'embryogénie et de l'évo-

vie une certaine plasticité. Sans doute, la vertu évolutive est presque toute concentrée dans la société : c'est le troisième règne aujourd'hui qui baigne, pour ainsi dire, dans le temps; et c'est de lui que nous est venue la notion d'*histoire*. Mais la vie implique, et dans la forme même laisse saisir, un principe unifiant — qui émane d'elle en la pensée, qui en elle émane de l'inorganique. — Telle est donc la signification de la forme vivante : elle exprime non seulement une unité que la sensibilité relie, tout en l'isolant, à la réalité totale [1], mais,

lution, voir les ouvrages de Perrier : *les Colonies animales*, *la Phil. zool. avant Darwin*, *le Transformisme*. — Il faut remarquer que le *temps* joue ou a joué dans le monde inorganique un rôle gênant pour la synthèse chimique. En admettant que le chimiste pût créer du protoplasma, une goutte de vie, il semble qu'il n'arriverait guère à réaliser telle forme, effet du *temps*. Mais le chimiste qui réalise des corps composés, le feldspath par exemple, en combinant le potassium, l'aluminium, le silicium et l'oxygène, ne peut reconstituer les roches ou les terrains qu'étudient le minéralogiste et le géologue. Voir Berthelot, *la Synthèse chimique*, p. 8, et J. Walter, *Einleitung in die Geologie als historische Wissenschaft*.

1. Sur les degrés inférieurs de la sensibilité, voir Cl. Bernard, *la Sensibilité dans le règne animal et dans le règne végétal*, dans *la Science expérim.*, pp. 218 sqq. Cf. les travaux de J. Soury — pour qui d'ailleurs la conscience est un épiphénomène — sur *la Psychologie des protozoaires* (*Revue phil.*); Luciani, *les Origines de la vie*, *Revue scient.*, 28 janvier 1893; Pfeffer, *l'Irritabilité chez les plantes*, *ibid.*, 9 décembre 1893.... « Un fait vraiment remarquable, c'est l'impressionnabilité grâce à laquelle les tiges volubiles des pois, des courges, des liserons, s'enroulent autour de leur tuteur. Pour déterminer cet enroulement, il suffit de la résistance d'un fil de soie dont le poids n'excède pas la cinq millième partie d'un milligramme, alors que les efforts du vent et de l'eau s'exercent en vain sur les mêmes tiges et que le choc d'un filet de mercure capable de les écraser demeure sans action directrice sur elles. Ces tiges font donc une distinction entre l'état solide et l'état liquide de la matière.... Un spectacle des plus frappants nous est offert par certaines bactéries lorsqu'on leur présente des fragments de viande ou de l'extrait de viande. Aussitôt elles cessent d'errer sans but apparent, pour se ruer sur l'appât, en se heurtant les unes contre les autres, ou pour se faufiler dans les tubes capillaires amorcés à leur intention. Donnez à l'appât un degré de concentration nuisible, ajoutez de l'alcool ou de l'acide, et les bactéries rebondiront à l'orifice des tubes, fuyant un milieu qui leur serait fatal.... Pour les bactéries et les anthérozoïdes, il suffit de la *trillionième partie d'un milligramme* de substance pour que l'attraction se produise.... Le monde des plantes éveille en nous par ses phénomènes vitaux je ne sais quelles impresssions semblables à celles qui ont pu conduire l'imagination des poètes et la naïveté des peuples primitifs à prêter aux plantes des sens et même une âme.... L'irritation n'est jamais l'impulsion génératrice des réactions, *celles-ci découlent des propriétés et de l'agencement spécifiques de l'organisme*.... » Voir toutes sortes d'analogies curieuses entre l'irritabilité des plantes et la sensibilité des animaux supérieurs. « On incline à admettre, dit J. Soury (*Revue annuelle de psych. physiol.*, *Revue gén. des sciences*,

par ses modifications, cette unification qui se réalise dans le temps.

Le Mouvement. — Mais ici considérons la vie d'un autre point de vue, et attachons-nous au rapport de la forme avec la matière. — « La vie, disait déjà Cuvier, est un *tourbillon* plus ou moins rapide, plus ou moins compliqué, dont la direction est constante, et qui entraîne toujours des molécules de même sorte, mais où les molécules individuelles entrent et d'où elles sortent continuellement, de manière que *la forme du corps vivant lui est plus essentielle que sa matière*[1]. » « Tous les corps liquides ou gazeux portés au contact de la substance vivante et qu'elle peut dissoudre, la pénètrent, se mêlent à elle, puis, entraînés dans le tourbillon, cessent pour la plupart d'être eux-mêmes, se transforment, entrent dans des combinaisons nouvelles qui n'existaient pas en dehors de l'être, mais qui à leur tour se détruisent et passent en d'autres états, impropres ceux-là à la vie, états sous lesquels ils sont rejetés pour rentrer dans le monde inorganique, enrichi par eux d'ammoniaque et d'acide carbonique, et d'oxygène[2]. » Ce mouvement, que nous connaissons par « la comparaison de l'apport et du rejet, et de ceux-ci avec le terme intermédiaire, la substance vivante elle-même », a fait dire à Cl. Bernard que la vie est une mort

30 janvier 1895), que toute matière serait, au moins en puissance, capable de sentir, et que, dans certaines conditions, cette sensibilité latente passe à l'acte. Cette obscure tendance à sentir et à se mouvoir d'après certains choix inconscients, se manifesterait dans les atomes, dans les molécules et surtout dans les plastidules, ou parties élémentaires du protoplasma. Conçu de cette façon, l'atome n'est plus cette masse solide et étendue (et pourtant indivisible par définition) que les anciens philosophes ont admise par hypothèse.... Or ce dynamisme ne serait que l'aspect subjectif du mécanisme de la Nature (Soury rappelle Glisson, Leibnitz, — on pourrait ajouter Gassendi).... Or ces imaginations ne sont pas des rêveries de philosophes platoniciens ou panthéistes : parmi ceux qui leur ont trouvé quelque vraisemblance, ou même davantage, les noms de Tyndall, de W. Thomson, de Nægeli, de Zoellner d'Hæckel, de Preyer, de Forel, de Luciani, etc., sont bien connus des physiciens et des physiologistes. » Il résume ensuite l'étude des divers phénomènes de *tropisme* jusqu'ici connus du protoplasma amiboïde.

1. Introd. du *Règne animal*, cité par Renouvier, *Principes de la nature*, 2e édit., t. II, p. 207.

2. Pouchet, *la Forme et la Vie*.

incessante[1]. L'édifice d'un protoplasme s'écroule perpétuellement : c'est la façon dont il s'écroule et se réédifie qui le caractérise[2]. — La forme exprime donc maintenant un *mouvement*, tel qu'avec une matière, dans une certaine mesure, quelconque — peu importe que nous mangions ceci ou cela — le corps vivant se trouve réalisé; un mouvement qui persiste indéfiniment parmi des matériaux renouvelés, mais qui, dans ce renouvellement même des matériaux, se modifie et se complique peu à peu[3].

Ces matériaux, disons-nous, ne sont indéterminés que jusqu'à un certain point seulement. « Un animal ne peut faire de protoplasme; il faut qu'il le prenne tout fait à un autre animal ou aux plantes, la chimie créatrice de l'animal n'arrivant pas plus haut qu'à convertir le protoplasme mort en la matière vivante spéciale à sa vie[4]. » Le végétal, lui, peut élever au protoplasme vivant des substances moins complexes que le protoplasme mort : l'acide carbonique, l'eau, l'ammoniaque; mais ce sont déjà des composés, et aucune plante connue ne se contente des éléments dissociés : carbone, hydrogène, oxygène, azote, phosphore, soufre.... L'acide carbonique, composé de carbone et d'oxygène, l'eau, composé d'hydrogène et d'oxygène, l'ammoniaque, composé d'azote et d'hydrogène, sont au protoplasme de la plante ce que celui-ci est au protoplasme de l'animal. Et il faut remarquer que lorsqu'une étincelle électrique, passant dans un mélange en proportions définies d'hydrogène et d'oxygène, a

1. Voir, par exemple, *la Définition de la vie*, p. 185.
2. Perrier, *les Colonies animales*, chap. II. Voir Coutagne, *art. cit.*
3. M. Charles Richet résume ainsi une longue étude sur *la Défense de l'organisme* (*Revue scient.*, 1894) : « L'être vivant subit toutes les impressions et il résiste à toutes; il se renouvelle toujours et il est toujours le même ». — On sait que pour Weissmann (théorie de la *continuité du plasma germinatif*) et pour quelques physiologistes, les monorganismes unicellulaires sont *virtuellement immortels*. La mort des individus est sans doute la condition même d'une immortalité progressive (voir sur ces questions Sabatier, *Essai sur la vie et la mort*; Delbœuf, *la Matière brute et la matière vivante*).
4. Huxley, *Sur la base physique de la vie*, dans *les Sciences nat. et les problèmes qu'elles font surgir*.

produit une quantité d'eau égale au poids total des deux gaz, « il n'y a pas la moindre parité entre les puissances passives et actives de l'eau et celles de l'hydrogène et de l'oxygène qui lui ont donné naissance. A 0° et au-dessous, l'oxygène et l'hydrogène sont des corps gazeux élastiques...; à cette température, l'eau est un solide résistant dont les particules tendent à adhérer et à se grouper en formes géométriques définies. » — Or dans cette hiérarchie des choses, où un certain nombre d'analogies se laissent observer aux divers étages, — en sorte que pour tel naturaliste la différence de l'organique et de l'inorganique est « celle d'une matière à vie lente et sourde et celle d'une matière à vie plus rapide et plus éclatante[1] », — le *mouvement*, à tous les étages, joue pour l'explication physique un rôle de plus en plus considérable. On sait comment la constitution des corps simples elle-même, sir W. Thomson — mettant à profit les travaux de Helmholtz sur les mouvements tourbillonnants dans les liquides — a proposé et essayé de l'expliquer par ses atomes-tourbillons. « Cette propriété de rotation peut être la base de tout ce qui frappe nos sens comme de la matière[2]. » Dès lors la multiple réalité de matières hétérogènes s'évanouit : il n'y a qu'une réalité diversifiée par des *mouvements* et ainsi susceptible d'apparaître en *formes* variées. Le mouvement, — que les sens *peuvent* saisir, mais qui est inexplicable aux sens, — traduit l'unification dans l'unité. Les mouvements divers tendent et à se communiquer ou à se propager[3], — en créant

1. Sabatier, *op. cit.* Le cristal, par sa forme définie et par la façon dont il la reconstitue, appelle particulièrement l'attention : voir un passage de Zœllner cité par J. Soury, *Phil. naturelle*, p. 294.

2. Voir Tait, *Conf. sur quelques-uns des progrès récents de la physique*, 12e conf., p. 377; Wurtz, *la Théorie atomique*, conclusion, p. 237. Voir aussi sur ces tourbillons, qui, par leur contenu, se font et se défont sans cesse, Schutzenberger, *Traité de chimie générale*.

3. Sur cette espèce d'imitation qui existe à tous les étages dans la nature voir Cournot (« Suspendez aux deux extrémités d'une solive deux pendules battant tout différemment; après quelque temps ils sont d'accord. Agitez l'eau à l'entrée d'un tuyau; à quelque distance toutes les ondes sont égales. »), Sabatier, *op. cit.*, Tarde, *les Lois de l'imitation*. « Il y a, dans toute partie définie du monde, un penchant naturel à passer de l'irrégularité

des formes semblables[1], — et à se joindre ou à se combiner, par degrés successifs[2], — en créant des formes nouvelles, plus ou moins définies, complexes, stables, indivisibles.

Préciser ce qu'il y a de grossier dans ces indications, ce serait s'engager en un de ces romans de la nature que le progrès de la pensée a pour effet de condamner résolument. — Ainsi, dans quelle mesure au sein des formes nouvelles que crée la combinaison persistent les formes élémentaires, il est difficile de le dire. « Rien dans la manière dont les corps se décomposent ne nous autorise à admettre que les substances qu'on en peut retirer y préexistent », déclare tel chimiste contemporain; « toutes les fois que des corps se combinent et de quelque manière que la combinaison ait lieu, l'expérience nous apprend : 1° que la réaction est toujours accompagnée d'une variation de chaleur; 2° que les corps mis en présence disparaissent pour faire place à d'autres; 3° que le poids de la matière pesante est demeuré invariable; 4° que, suivant les cas, on retrouve dans le composé ou n'y retrouve plus certaines propriétés des composants » : mais, dans la forme nouvelle de matière qui apparaît, les formes antérieures ne subsistent pas nécessairement, et « les formules rationnelles n'expriment en aucune façon qu'un corps déterminé renferme ses générateurs[3] ». Quoi qu'il en soit, il se produit une combinaison plus compréhensive. — Encore une fois, rien n'est

à la régularité, une pente naturelle du désordre à l'ordre, une tendance inhérente du chaos au cosmos; et cette tendance est la conséquence simple et directe de la relativité de toutes les formes matérielles — de ce fait que chaque tout défini est toujours une partie d'un tout plus grand, bref que le fini n'existe que sur un fondement infini qui recule toujours. Il est même possible, — ajoute Stallo, qui procède du dehors au dedans, — que ce principe dépasse la sphère de la physique, et que, jusqu'à un certain point, il puisse avoir ses applications dans le domaine de ces sciences qui sont ordinairement désignees comme historiques. » Stallo, *op. cit.*, p. 229.

1. « Ne savons-nous pas que les atomes d'hydrogène vibrent exactement selon les mêmes périodes, soit qu'on les chauffe dans un tube de Geissler, soit qu'on les observe dans le soleil ou dans la nébuleuse la plus éloignée? » Wurtz, *op. cit.*, p. 239.

2. Gravitation et cohésion, affinité; vie végétative; vie morale.

3. Ditte, *les Transformations chimiques de la matière*, *Revue scient.* du 3 décembre 1892.

plus facile que de parfaire un système des choses; mais, encore une fois, il vaut mieux tenir ferme les principes et les faits et se contenter pour l'heure de reconnaître en gros l'accord des faits et des principes. Constatons et avouons sans hésiter qu'il y a, non seulement un inconnu immense, mais, dans l'amas des données et des théories scientifiques, bien du désordre encore et de la contradiction [1]. Les principes peuvent être évidents sans que l'explication soit aisée, sans que le cours des choses soit rectiligne [2] dans la complexité extrême et l'interaction des effets.

Pour conclure, contentons-nous de cette conception bien vague encore : *tout le réel ne se diversifie que par des modalités, en quelque sorte, d'une sensibilité diffuse*; *le mouvement* — perçu par les sens ou supposé, mais, dans le monde des sens, incompréhensible — *exprime un processus d'unification et il se traduit pour les unités sentantes dans les formes.* L'imitation, la cohésion, la combinaison sont des modes divers de l'unification, considérés aussi dans l'apparence sensible.

L'unification se présente sous des aspects variés; elle a plusieurs degrés : lorsqu'on explique l'évolution à tous ses degrés par un principe d'*association*, ce système a un double inconvénient. D'une part, il semble impliquer séparation antérieure, union d'éléments étrangers les uns aux autres, et non unification dans l'unité préexistante. D'autre part, et surtout, il confond ce qui veut être distingué, l'unification même et l'un de ses modes. Il y a des analogies d'un règne à l'autre; mais il y a aussi dans chacun des modes d'unification particuliers, — d'où résultent précisément l'organisme vivant et la société pensante. L'instabilité croît dans l'unité accrue; la sensibilité, dans les unités sentantes, devient de plus en plus apte à relier au tout ce qu'elle en isole [3]. Ainsi

1. Surtout dans les théories physico-chimiques : voir les discussions de Poincaré, Duhem... sur l'électricité, par exemple, ou la mécanique chimique.

2. Sur le *hasard* et l'*ordre* voir les ouvrages déjà cités de Cournot.

3. « Dans le cristal une fois constitué (dans la nature brute), les forces

progresse l'unification, qui enveloppe et domine l'association : là même est le principe d'où la société humaine tâche à tirer sa loi. — Et nous voyons comment le travail de la pensée couronne cette évolution qui apparaît à la pensée dans sa recherche.

Unité sentante, unité unifiante : c'est par ces termes que nous avons défini le moi. La Symbolique, plus ou moins consciemment, se fonde — et elle réussit — sur une conception du tout comme unité où une sensibilité diffuse se détermine en unités sentantes et unifiantes. Unité, unification et sensibilité, voilà, semble-t-il, le minimum, le résidu d'anthropomorphisme sur lequel repose définitivement l'explication des choses.

Nous avions vu la Pensée moderne, tandis qu'elle poursuivait son œuvre collective, aller sans cesse du dogmatisme au scepticisme, mais en modifiant sans cesse l'un et l'autre. Après avoir éliminé les conceptions insoutenables, elle avait abouti, dans son effort dogmatique, au monisme. En accumulant peu à peu les connaissances positives, elle avait dû atténuer ses doutes. Le savoir positif — agent secret des progrès de la pensée — nous était apparu comme la méthode créée par elle lentement pour résoudre les problèmes qu'elle avait posés : c'est lui qui devait nous permettre d'apprécier la valeur et de la conception moniste et des résistances sceptiques. Voici donc comment se résumait pour nous l'œuvre séculaire de la pensée spéculative : affirmation de l'unité, recherche de l'unité et enfantement d'une méthode précise pour juger les conceptions unifiantes.

Et voici, quand nous avons considéré attentivement le

restent dans un état d'équilibre stable qui ne se rompt que sous l'influence de causes extérieures. De là, pour lui, la possibilité de durer indéfiniment sans rien changer, pas plus à ses formes qu'à ses propriétés de toute nature. Dans l'être organisé, l'équilibre est instable, ou plutôt il n'y a jamais d'équilibre proprement dit... » De Quatrefages, *l'Espèce humaine*, chap. I. Cf. Claude Bernard, *Introduction*, p. 134. Voir dans *le Transformisme*, par Perrier, p. 218, *Réactions réciproques de l'être vivant et du milieu*.

savoir, — tout le savoir positif, — à quelles conclusions nous avons abouti : la psychologie et la science objective sont inséparables l'une de l'autre; la psychologie donne, avec une réalité connue qui est le moi, une réalité inconnue qui est le non-moi; la science objective est l'application du sujet à l'objet, l'hypothèse de l'unité du tout, d'une unité qui est, en un sens, et, en un autre, qui se fait, — comme celle du moi précisément, tel que la psychologie l'a défini. Cette théorie du monisme, battue en brèche par un reste de scepticisme, se trouve être, mais à l'état d'hypothèse, la base même de la science : ainsi la science tout ensemble la vérifie, la complète et en limite la valeur. Le monisme, qui est le terme de la philosophie dogmatique, comme tout le dogmatisme, interprète en certitude une hypothèse et, en même temps, un vœu d'unité. La science, elle, est à la fois preuve de cette hypothèse et facteur de ce vœu : à mesure que l'unité qui est se prouve, l'unité qui se fait se réalise.

II

CRITIQUE DES PROBLÈMES MÉTAPHYSIQUES

Maintenant que la portée et, du même coup, les limites actuelles de la science nous sont apparues, l'inanité de ce qu'on appelait la Métaphysique doit nous apparaître également avec une évidence pleine, en tant qu'elle prétendait atteindre par la raison ou l'intuition la vérité absolue. La métaphysique, en somme, ainsi définie, est quelque chose d'inconcevable. Il ne saurait y avoir deux sortes de connaissances : l'une étroite et bornée; l'autre adéquate à son objet, qui est le tout. A plus forte raison, ne saurait-il y avoir deux empires distincts : la Nature qui relèverait de la science, et je ne sais quelle Hypernature qui relèverait de la métaphysique. Les problèmes de la métaphysique, ou étaient imaginaires, ou étaient mal posés; et c'est ainsi que la métaphysique offrait ou des difficultés insolubles ou des solutions contestées.

Faisons donc avec les données du savoir réel la critique des questions métaphysiques : voyons ici comment ces problèmes, ou bien s'évanouissent, ou bien se transposent et se précisent en problèmes scientifiques. Pour que la science succède définitivement à la métaphysique, il faut qu'elle lui succède pleinement : il faut qu'elle s'approprie et transforme de façon consciente ceux des problèmes antiques qui doivent subsister. — Étrange prétention que de resserrer en quelques lignes, de trancher en quelques mots des débats séculaires! — Non, mais tâche aisée précisément, puisqu'elle se fonde

sur le travail des siècles; et simplification légitime, puisque c'est la complication des polémiques et l'obscurité des formules qui masquent à la plupart les résultats acquis.

I. SUBSTANCE, ESPACE ET TEMPS

L'opposition de la *Substance* et des phénomènes, comme aussi de substances distinctes entre elles, tombe, avec la conception même de *substance*, si l'on considère à quoi celle-ci répond dans l'ordre du savoir positif.

L'idée de substance est en partie constituée par l'apport des sens : elle prétendait opposer aux phénomènes une immutabilité, qui, pourtant, n'apparaît jamais que dans les phénomènes objectifs, — et cela d'une façon évidemment relative. Ce qui s'oppose aux phénomènes objectifs, c'est le réel, qui nous est connu dans le moi : mais cette réalité n'est pas immuable, stable sous le changement; elle se manifeste dans le changement même. En joignant et en confondant la notion du réel avec celle, toute relative, de l'immuable, on forme, en métaphysique, la notion de substance : et il arrive ainsi, ou bien qu'on tombe en d'inextricables difficultés pour expliquer le monde des phénomènes, soit avec la Substance, soit avec deux substances qu'il s'agit ensuite d'unifier; ou bien qu'on nie la substance et, avec la substance, cette réalité même qui contribue à en former le concept. — Ce que nous savons seulement, — mais ce que nous savons de science certaine, — c'est qu'il y a une réalité qui se définit dans et par le moi : *par hypothèse*, nous définissons le tout d'après le moi. Le phénomène est à la fois le non-être et l'être même, — un non-être puisqu'il passe et fuit, l'être même puisque la réalité s'y exprime et y est toute[1]. Le phénomène résulte, et de

1. Cette tendance, qui résulte de la conception moniste, à unir, au lieu de les opposer, le phénomène et la substance (tantôt, en effet, il dit Substance, tantôt plus heureusement Être, et la méthode métaphysique n'est pas assez distinguée par lui de la méthode scientifique) n'apparaît nulle part mieux

cette division dans l'indivis que nous expliquons, *par hypothèse*, d'après le moi, comme la détermination d'une sensibilité diffuse en unités sentantes, et de cette unification des unités sentantes que la sensibilité isole et relie tout à la fois.

Et voici que *matière*, *force*, *esprit*, *espace* et *temps*, tout cela se conçoit avec une clarté et une simplicité très grandes. — La matière n'est qu'un contour sans consistance, une limite irréelle au sein de la réalité, telle que nous la *supposons* ; c'est comme le dessin intérieur et changeant, comme les veines intimes de l'être. — La force, dont les rapports à la matière ont soulevé tant de difficultés, c'est un mot qui exprime le changement — non, comme le mouvement, dans son apparence, ou, comme la matière, dans son résultat, mais dans sa cause : et c'est, *par hypothèse*, un processus compliqué d'unification qui crée pour tout sujet ce jeu objectif de la matière et du mouvement [1]. — Mais les sujets pensants, qui

que dans l'ouvrage de M. Boirac, *l'Idée du Phénomène* : « Le phénomène n'est qu'un des deux aspects sous lesquels nous envisageons toute existence, l'aspect de la différence, de la succession et de la multiplicité; mais par cela même il implique l'aspect corrélatif, celui de l'identité, de la permanence et de l'unité. Qu'on donne, si l'on veut, à ce second aspect le nom de l'Être; il sera vrai de dire alors que le phénomène ne peut exister sans l'Être; mais il ne sera pas moins vrai de dire que l'Être ne peut exister sans le Phénomène. L'Être n'est pas en dehors des phénomènes : il leur est intérieur (et consubstantiel); et cet Être, nous croyons l'avoir démontré, est lui-même identique à la Pensée » (p. 343).

1. « Les corps n'existent qu'en vertu de leurs relations; leur réalité réside en leur action mutuelle. La matière inerte, au sens de la théorie mécanique, est aussi inconnue à l'expérience qu'elle est inconcevable à la pensée. » Stallo, *op. cit.*, p. 124; voir le chap. x de cet ouvrage. Cf. dans Lange, *op. cit.*, t. II, II[e] partie, chap. II, diverses citations de savants parmi lesquelles nous relèverons ces lignes de Du Bois-Reymond et de Helmholtz : « ... Avec les idées de force et de matière, nous voyons revenir le même dualisme, qui se produit dans les idées de Dieu et du monde, de l'âme et du corps... » (p. 218). « Il est évident que les idées de matière et de force, appliquées à la nature, ne peuvent jamais être séparées. Une matière pure serait indifférente pour le reste de la nature, parce qu'elle ne pourrait jamais déterminer un changement ni dans cette nature ni dans les organes de nos sens; une force pure serait quelque chose qui devrait exister quelque part et pourtant ne pas exister, parce que nous appelons matière ce qui existe quelque part. C'est encore se tromper que de déclarer la matière quelque chose de réel, tandis que la force ne serait qu'une simple idée à laquelle rien de réel ne correspondrait; toutes deux sont plutôt des abstractions de la réalité, for-

s'apparaissent à eux-mêmes en même temps que l'objet leur apparaît, sont précisément le résultat le plus élevé de cette unification dans l'unité, qu'ils conçoivent d'après l'unité unifiante en quoi consiste leur être : connaissance solide et base ferme de tout savoir. — Et maintenant, l'espace et le temps sont-ils réalités ou formes subjectives? Ils sont réalités en tant qu'ils sont la Réalité même : l'espace, c'est l'être considéré d'après ce dessin intérieur qui semble le découper en fragments coexistants; et le temps, c'est l'être considéré dans le changement de ces coexistences. Ils sont purement subjectifs, au contraire, si on les regarde non du point de vue de l'être et de l'unité, mais du point de vue de cette multiplicité changeante par laquelle et pour laquelle ils existent. — Matière et espace, force et temps sont des termes corrélatifs. On pourrait soutenir que la force dans le temps — ou l'unification du multiple — tend à supprimer la matière dans l'espace, — ou la multiplicité dans l'unité, — autrement dit que le temps cherche à anéantir l'espace et à s'anéantir avec lui : mais ce serait retomber dans l'affirmation vague et conjecturale.

Il est aisé de voir, d'après ce qui précède, ce qu'il faut penser de l'espace non-euclidien, de l'*hyperespace*, de l'espace à *n* dimensions, de ces conceptions de la géométrie moderne, — d'où parfois l'on a cru pouvoir tirer de si importantes conséquences. La géométrie est spéculation pure : elle applique le principe d'identité — l'unité de l'être — aux déterminations idéales d'un espace qui est comme un cadre vidé de réalité. Ce jeu spéculatif de la géométrie est absolument libre. Parmi les fictions des géomètres, il en est d'imaginables et il en est de purement imaginaires; il en est de plus et de moins utiles. Si la géométrie des Lobatschewski, des Bolyai et des Riemann, des Beltrami et des Helmholtz, n'est point, paraît-il, sans applications; si, au même titre que

mées d'une manière identique: nous ne pouvons en effet percevoir la matière que par ses forces, jamais en elle-même « (p. 233).

la géométrie ordinaire, elle est « un langage, un système de notations, un ensemble de symboles[1] », elle rend moins de services que celle-ci[2]; elle n'est, selon certains savants, qu'une extension, et non une généralisation, de la géométrie euclidienne. Quoique cette question : la géométrie euclidienne est-elle vraie? paraisse à tel mathématicien n'avoir pas de sens, on pourrait soutenir peut-être que sa « commodité » résulte de son rapport à la *réalité* : les trois dimensions de la géométrie euclidienne forment un langage propre à exprimer cette continuité que la mathématique met dans le tout; l'espace, ainsi conçu, enveloppe, en quelque sorte, chaque unité, la prolonge, pour ainsi dire, en tous sens, l'absorbe dans cette unité du tout dont elle ne se distingue que pour s'y replonger. On peut concevoir toutes sortes d'espaces; mais on ne peut concevoir qu'un être quelconque ait de l'espace une *intuition* autre que celle où repose la géométrie euclidienne. — La ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre pour l'animal qui fuit, pour la plante qui se tourne vers le soleil, comme pour l'homme qui pense; et l'animal ou la plante, s'ils le pouvaient, postuleraient comme Euclide que, par un point donné, on ne saurait mener qu'une parallèle à une droite.

1. Voir Le Roy et Vincent. *Revue de mét. et de mor.*, novembre 1894.

2. « La géométrie euclidienne est et restera la plus commode : 1° Parce qu'elle est la plus simple; et elle n'est pas telle seulement par suite de nos habitudes d'esprit ou de je ne sais quelle intuition directe que nous aurions de l'espace euclidien; elle est la plus simple en soi de même qu'un polynôme du premier degré est plus simple qu'un polynôme du second degré. 2° Parce qu'elle s'accorde assez bien avec les propriétés des solides naturels, ces corps dont se rapprochent nos membres et notre œil et avec lesquels nous faisons nos instruments de mesure. » Poincaré, *les Géométries non-euclidiennes*, *Revue gén. des sciences* du 15 décembre 1891. Voir Renouvier, *Année phil.* 1891; Couturat, *Revue de mét. et de mor.*, janvier et mai 1893; Delbœuf, *Revue phil.*, novembre 1893, avril et août 1894, avril 1895; Tannery, *ibid.*, juillet 1894; Stallo, *op. cit.*, chap. XIII et XIV. « La géométrie non-euclidienne, annoncée jadis... comme une grande découverte scientifique, *est* réduite maintenant aux proportions plus modestes d'une petite débauche de logique. » G. Mouret, *Revue phil.*, juillet 1893.

II. INFINI ET CAUSALITÉ

Le problème de la Substance n'existe pas, et pas davantage n'existe le problème de l'Infini.

Tout comme l'hyperespace, l'espace infini et le temps infini sont les créations d'un jeu spéculatif. A l'imagination concrète répond, en effet, une imagination abstraite qui, aussi bien que celle-là, peut enfanter des chimères : et ainsi que, par delà le rideau du ciel bleu, l'imagination concrète est libre de concevoir des êtres supérieurs à l'homme, des magnificences incomparables à celles de la nature, l'imagination abstraite peut pousser ses conceptions au delà de ce que l'intuition lui suggère naturellement. D'ailleurs, l'idée d'infini est quelque chose de très complexe, que contribuent à former tout ensemble l'expérience sensible, l'expérience interne et l'imagination spéculative, et qui comporte des aspects divers.

Il y a d'abord un infini mathématique que Descartes a distingué sous le nom d'*indéfini* [1] : «... Parce que nous ne saurions imaginer une étendue si grande que nous ne concevions en même temps qu'il y en peut avoir une plus grande, nous dirons que l'étendue des choses possibles est indéfinie ; et parce qu'on ne saurait diviser un corps en des parties si petites que chacune de ces parties ne puisse être divisée en d'autres plus petites, nous penserons que la quantité peut être divisée en des parties dont le nombre est indéfini ; et parce que nous ne saurions imaginer tant d'étoiles que Dieu n'en puisse créer davantage, nous supposerons que leur nombre est indéfini, et ainsi du reste ». Jouant sur le multiple qui dérive de l'expérience sensible, l'esprit peut concevoir sans

1. Voir surtout *Principes*, I, 26, 27, et Correspondance avec Morus.

fin dans le sens de l'addition ou de la soustraction[1]. Mais on sait comment la mathématique repose essentiellement sur l'unité du moi; comment les propriétés de l'unité se communiquent aux combinaisons où elle se multiplie — en sorte que la mathématique est un traitement de l'un par le multiple, du multiple par l'un : il y a une unité mathématique qui est tantôt unité-somme, tantôt unité-élément qui a ses multiples et ses sous-multiples; et dans la pratique, dans le système métrique par exemple, toute unité est ainsi à deux faces. Les sous-multiples de l'unité ont pour limite l'unité — et c'est sur ce principe que se fonde le calcul infinitésimal : $1 = 0{,}999\,999\,999\ldots\ldots + 0{,}000\,000\,000\ldots.\ 1$ [2]. Mais les multiples de l'unité peuvent être considérés comme sous-multiples d'une unité d'un autre ordre qui serait l'infini : $\frac{999\,999\,999\ldots\ldots + 1}{999\,999\,999\ldots\ldots + 1} = 1$. Cela veut dire que l'infini mathématique est comme un effort impuissant, ou pour dénombrer l'unité ou pour enfanter l'unité avec le nombre. La mathématique est l'application du multiple à l'unité, de l'unité au multiple : et dans l'infini mathématique, l'imagination abstraite se joue en vain pour absorber l'un en l'autre le multiple et l'unité.

Qu'est-ce maintenant que l'espace infini et le temps infini? Il faut les considérer, pour répondre à cette question, dans la pensée abstraite, dans l'apparence sensible et dans l'être.

L'infini de l'espace et du temps abstraits n'est rien d'autre que l'infini mathématique. — En ce qui concerne l'apparence sensible, l'infini n'est qu'un terme fort pour rendre notre étonnement en présence des merveilles, comme nous

1. Voir Pillon, *Année philosophique* 1890, *la Première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini.*

2. Ce 0,000 000 000..... 1 est traité dans le calcul infinitésimal comme = 0. Mais le zéro, le néant est une fiction. Cet infiniment petit qui est compté comme zéro est considéré comme formant l'unité en se multipliant.

disons, d'une grandeur ou d'une petitesse qui nous sont connues de façon positive, et qui sont toutes relatives à nous-mêmes. Pascal, dans le 1er article des *Pensées*, par exemple, et dans le premier fragment de l'*Esprit géométrique*, a précisément confondu l'infini mathématique avec le très grand et le très petit de la réalité sensible : quand il veut peindre à l'homme « l'immensité qu'on peut *concevoir* de la nature dans l'enceinte d'*un* raccourci d'atome » — « Qu'il y voie une infinité d'univers, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible; dans cette terre, des animaux, et enfin des cirons, dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné; et trouvant encore dans les autres la même chose, sans fin et sans repos, qu'il se perde dans ces merveilles... » — et quand il lui reproche, manque d'avoir contemplé les infinis, de s'être porté témérairement à la recherche de la nature, que fait-il, sinon traduire arbitrairement dans l'imagination concrète les fictions de l'imagination abstraite[1]?

Lorsqu'on cherche à évaluer le nombre des étoiles qui fourmillent dans le ciel; quand on songe que la lumière, qui parcourt plus de 300 000 kilomètres par seconde, met des millions d'années à nous parvenir de certaines étoiles, et neuf ou dix ans pour arriver des plus voisines; sans doute, alors, on se sent accablé par la disproportion de l'univers à l'homme, que révèlent le télescope et le calcul. Et quelle stupeur on éprouve lorsqu'à l'aide du microscope et du calcul encore, on voit se renverser toutes les proportions! Dans le monde organique, — ne découvre-t-on pas que l'ortie doit sa propriété de piquer à des poils innombrables; que chacun de ces aiguillons, composé d'une matière ligneuse extérieure très délicate, renferme une couche de matière semi-fluide pleine de granules innombrables aussi, d'une petitesse

1. Voir dans l'édition Havet des extraits de la lettre où Méré proteste contre ces fantaisies spéculatives, art. I, 1, et la riposte de Pascal, art. XXV, 3. Gassendi, dans ses *Obj.* aux *Médit.*, III, 7, a réfuté à l'avance Pascal.

extrême, qui circulent sans cesse en courants relativement rapides[1]? Mais le terme *innombrables* ne veut pas dire autre chose ici que difficiles à dénombrer. Ne sait-on pas qu'un millimètre cube de levure de bière contient près de trois millions de cellules; que vingt à trente milliards de cellules détruisent un centigramme de sucre dans une minute; que, pour faire fermenter un gramme de sucre en une heure, il faut environ quatre cents milliards de champignons, mesurant chacun quelques millièmes de millimètre de diamètre? N'a-t-on pas calculé que le sang contient de trois à six millions de globules par millimètre cube? Et considérons le monde inorganique : lorsqu'on étire un cylindre d'argent recouvert d'une mince couche d'or, un milligramme d'or peut donner une surface continue de six millions de petits carrés nettement visibles; il renferme donc beaucoup plus de six millions de molécules [2]. Mais cela n'est rien : n'a-t-on pas calculé encore qu'il faut dix trillions de molécules d'air et cent quarante-quatre trillions de molécules d'hydrogène pour faire un milligramme de ces gaz respectifs; qu'une molécule d'air, pendant une seconde, subirait 4 700 millions de chocs en se mouvant avec une vitesse moyenne de 447 mètres [3]? Et, si une seconde peut apparaître si riche, faut-il rappeler, d'autre part, que les siècles deviennent des secondes dans l'évolution historique? — Au surplus, il est bien évident que les calculs qui reposent sur les théories physiques, sur les théories scientifiques en général, ont une valeur limitée, subordonnée à celle des théories elles-mêmes. Et quant aux merveilles de grandeur ou de petitesse perceptibles à nos sens, elles sont relatives à nos sens. De même pour les prodiges de la durée qui multiplient les siècles et qui fécondent l'instant, ils sont relatifs à notre être, à sa durée et à ses

1. Huxley, *les Sciences naturelles*, p. 172.
2. Violle, *Cours de Physique*, t. I, p. 471.
3. Voir Wurtz, *la Théorie atomique*, pp. 232 sqq.; sir Thomson, *Conf. scient., la Grandeur des atomes*; Tait, *op. cit.*

actes. Encore une fois, tout cela peut nous surprendre : cela n'a rien que de fini, de déterminé ou de déterminable [1].

Mais, nous l'avons vu, l'espace et le temps sont, en un sens, la réalité même; l'infini de l'espace et du temps se confond donc, à ce point de vue, avec l'infini de l'être : qu'est-ce enfin que l'Être infini? — L'Être infini, c'est l'hypothèse légitime de l'unité de l'être, transformée en un concept catégorique, et adultérée, en quelque sorte, par la conception absurde de l'indéfini réalisé. Le moi pose invinciblement, d'après lui, une réalité totale, un Tout-Un; mais, d'autre part, comme les modes que revêt la réalité dans le phénomène comportent des degrés, l'esprit, en les amplifiant par un mouvement indéfini, cherche à atteindre, par cette voie de l'imagination phénoménale, une unité fuyante. « ... Il n'est pas vrai, répond Descartes aux objections de Gassendi [2], que nous concevions l'infini par la négation du fini, vu qu'au contraire toute limitation contient en soi la négation de l'infini. » Descartes n'a pas tort, au fond, puisqu'il veut dire : l'indéfini n'est pas l'unité, mais le phénomène implique l'être. Et Gassendi a raison à son point de vue : l'infini n'est que l'effort négatif pour trouver l'unité réelle dans la pluralité phénoménale. Descartes insistait : « Il n'est pas vrai aussi que « l'idée qui nous représente toutes les perfections que nous attribuons à Dieu n'a pas plus de réalité objective qu'en ont les choses finies ». Car vous confessez vous-même que toutes ces perfections sont amplifiées par notre esprit, afin qu'elles puissent être attribuées à Dieu; pensez-vous donc que les choses ainsi amplifiées ne soient point plus grandes que celles qui ne le sont point; et d'où nous peut venir *cette faculté d'amplifier toutes les perfections créées, c'est-à-dire de concevoir quelque chose de plus grand et de plus parfait qu'elles ne sont*, sinon de cela seul que nous avons en nous l'idée d'une chose plus grande, à savoir de Dieu

1. Voir Cauchy, *Sept leçons de physique générale* (1868).
2. *Réponses...*, III, 4.

même[1]? » Et Descartes avait raison de mettre en évidence cette *faculté d'amplifier les perfections créées*, cette aspiration spéculative, qui repose sur l'essence du moi, et à laquelle répond dans l'être l'unification fondée sur l'unité. — En somme, la question de l'Être infini et celle de l'être, en général, sont une seule et même question : c'est ce qu'il y avait de confus dans le problème de la substance qui amenait les obscurités du problème de l'infini.

En séparant, en opposant l'immuable et le changeant, il fallait donner au changement une cause et une fin extérieures, et les chercher précisément dans l'immuable. « J'entends par Dieu, disait Descartes, une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même et les autres choses (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été produites[2]. » Sans entrer ici dans le détail des preuves de l'existence de Dieu, on peut dire qu'elles ne font autre chose, toutes, que remonter de l'effet à la cause efficiente ou finale[3]. Or, sans doute, tout phénomène a une cause : mais il n'y a de cause précisément que dans l'ordre du phénomène. — Ou bien, déclare-t-on, il faut de cause en cause remonter à l'infini ; ou bien il faut, pour mettre l'esprit en repos, s'arrêter à une cause qui est l'Être infini. — Rien ne peut empêcher votre imagination de se jouer indéfiniment parmi les phénomènes ; mais votre raison se leurre, si elle croit échapper à l'indéfini par une *cause infinie* :

1. Cf. *Rép. aux V^es Obj.*, III, 10 : « J'ai dit que je ne concevais pas seulement que j'étais en cela beaucoup inférieur à Dieu, et que j'aspirais cependant à de plus grandes choses que je n'avais, mais aussi que *ces plus grandes choses auxquelles j'aspirais se rencontraient en Dieu actuellement et d'une manière infinie*, auxquelles néanmoins je trouvais en moi quelque chose de semblable, puisque j'osais en quelque sorte y aspirer ».

2. Descartes, *IIIe Méditation*.

3. L'argument ontologique, le seul qui soit donné pour *a priori*, ou bien est un pur sophisme où sont confondues l'existence pensée et l'existence réelle, ou bien rentre dans l'argument cosmologique : il conclut de la définition de Dieu à son existence, et il ne le peut faire que si l'existence de Dieu est donnée par sa définition *en vertu de l'origine même de cette définition*. Quant à la preuve par la loi morale, elle n'est qu'un aspect, en somme, de la preuve par les causes finales.

elle embrouille doublement l'ordre du phénomène et l'ordre de l'être; elle ne les distingue et ne les oppose — à tort — que pour les enchevêtrer ensuite inextricablement. La causalité, au fond, — nous l'avons vu, — exprime l'identité dans le changement phénoménal, l'unité dans la pluralité de l'apparence, l'unité qui est et l'unité qui se fait, l'unité qui se fait parce qu'elle est : on ne peut évidemment sortir par la causalité de la causalité; mais on peut approfondir le phénomène, et on atteint l'être. Là où le principe de causalité n'a plus même de sens, il n'y a pas à raisonner en vertu du principe de causalité [1]. Quelque chose ne saurait naître de rien : mais ni ce mot *rien*, ni ce mot *naître* ne sont intelligibles dans la catégorie de l'être. Ainsi, comme l'espace et comme le temps, la causalité, dans son fond, c'est l'être et l'unité; comme l'espace et comme le temps, dans le phénomène, c'est la division, la pluralité, — que l'imagination peut concevoir indéfinie.

Espace infini, temps infini, être infini [2], — c'est la soudure grossière de la pluralité et de l'unité. Si donc on dégage, dans les preuves de l'existence de Dieu, des maladresses et des absurdités, la vérité essentielle, on trouve ceci : le moi

1. « *Tout ce qui commence d'exister doit avoir une cause d'existence* », ce n'est pas là, dit Hume, quelque chose d'*intuitivement* certain. Lorsque vous dites : si quelque chose manquait de cause, il faudrait qu'elle se produisît elle-même, c'est-à-dire qu'elle existât avant d'exister, vous faites une pétition de principe, puisque vous supposez ce que vous voulez prouver — à savoir que toute chose a une cause. « Dire que quelque chose est produite, ou pour m'exprimer moi-même plus exactement, *vient à l'existence*, sans une cause, ce n'est point affirmer que cette chose est sa propre cause.... Un objet qui existe absolument sans cause quelconque n'est certainement pas sa propre cause; et quand vous prétendez que l'un s'ensuit de l'autre, vous supposez précisément ce qui est en question; vous prenez pour accordé qu'il est absolument impossible que quelque chose commence jamais d'exister sans une cause... » *Traité de la Nature hum.*, IIIe partie, sect. III, p. 110.

2. L'Être infini, c'est plus particulièrement l'Être sans limites et éternel, embrassant l'espace et le temps infinis, l'infini en quantité — quoique les rapports de Dieu et de l'espace et du temps aient soulevé bien des discussions dans l'histoire de la métaphysique; l'Être absolu, c'est surtout la *cause* infinie et qui n'a pas de cause; l'Être parfait, c'est l'Être infini en qualité : concepts bâtards, et qui soulèvent des difficultés au lieu d'en résoudre.

postule, d'après lui-même, une Unité totale qui est et qui se fait [1].

Rien ne serait plus curieux que de tracer une histoire critique des conceptions théologiques, — j'entends par là des religions tout ensemble et des métaphysiques ou théodicées, considérées dans leur influence réciproque, — en débrouillant la complexité des éléments qu'elles amalgament, la part de vérité et la part d'absurdité qui s'y mêlent, en expliquant ainsi et leur apparition et leur instabilité. — On y verrait, si je ne me trompe, que l'idée d'une *création ex nihilo* de la nature par un Créateur distinct est relativement tardive et répugne même encore à certaines races.

Dans toutes les cosmogonies aryennes, la question de l'ordre du monde et celle de l'origine du monde sont distinctes : il serait même plus exact de dire que la seconde n'existe pas. « L'idée d'un dieu créateur resta absente et le dieu régulateur devint lui-même postérieur au monde. La matière est antérieure à son démiurge et le crée; les dieux ne sont que les aînés des êtres, les premiers-nés de la matière préexistante; ils sont au faîte de la création, mais ils en sont; au plus haut du ciel, mais non pas en dehors [2]. » Le cosmos procède de la « nuée ténébreuse » : en des mythes divers s'exprima chez les Aryens ce passage du chaos à l'ordre. — Il se produisit dans leur pensée naïve comme un double mouvement en sens inverse : ils eurent un pres-

1. « On ne persuadera pas plus au vulgaire qu'au philosophe qu'il faut partir de l'aspect du monde phénoménal pour s'élever jusqu'à Dieu. Car l'homme est un être pensant; et cette élévation de l'esprit à Dieu n'a d'autre fondement que la pensée.... Lorsque ce passage du fini à l'infini n'a pas lieu, on peut dire qu'il n'y a point de pensée.... Les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu ne sont donc que des expositions, des descriptions incomplètes de l'élévation de l'esprit du monde à Dieu.... L'existence apparente du monde n'est que le lien, le moyen qui unit le fini à l'infini... » (Hegel, *Logique*, trad., pp. 293 sqq.). Mélange de vérité et d'obscure tradition.

2. James Darmesteter, *Essais orientaux*, p. 204. Voir *le Dieu suprême de la Mythologie Aryenne* et *les Cosmogonies Aryennes*, pp. 105-207. Cf. Zeller, *la Phil. des Grecs*, trad. Boutroux, t. I, p. 129. La puissance d'action des dieux est bornée. « La force universelle de la nature existe avant eux sous la forme du Chaos éternel, et au-dessus d'eux, sous la forme du Destin impitoyable. »

sentiment de l'unité de l'être, sans pouvoir dégager cette conception profonde des données de l'imagination et en se bornant à faire un choix grossier dans ces données[1]; mais en même temps, ou d'abord, partant de la diversité des choses, ils multiplièrent dans l'univers les puissances plus ou moins semblables et supérieures à l'homme; leur imagination reproductrice et leur imagination créatrice aussi, — car l'esprit humain a beaucoup de peine à ne pas croire que tout ce qui est en lui, rêve même et fiction, ne répond pas à une réalité objective, — avec d'innombrables divinités issues du phénomène, aspiraient à reconstituer l'être. En effet, par un besoin d'unité, ils créent une généalogie et ils créent une hiérarchie de dieux : Varu*n*a chez les Hindous, Ahura Mazda ou Ormazd chez les Perses, Zeus en Grèce et Jupiter en Italie, sont le dieu suprême, le dieu organisateur, auteur et garant des lois[2]. Mais ces rois des dieux sont en même temps dieux du ciel : or le ciel, c'est comme l'enveloppe de tout ce qui est et l'agent de cet ordre immuable des jours, des nuits et des saisons. Le Rig-Véda dit aussi bien : tout est dans Varu*n*a, c'est-à-dire dans le ciel, ou : tout est par Varu*n*a, c'est-à-dire par le dieu du ciel; Zeus est le souverain de l'Olympe, et il est Pan, « *πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται* »; Jupiter est le « père des dieux et roi des hommes », et il est tout ce qu'on voit, partout où l'on se meut, « Jupiter est quodcumque vides, quocumque moveris ».

La métaphysique chez les Hindous et chez les Grecs est née précisément d'un effort pour débrouiller et pour filtrer, en quelque sorte, ces conceptions confuses et troubles. « Le non-être n'était pas, ni l'être, alors; l'atmosphère n'était point, ni le firmament au-dessus d'elle : où donc était enveloppé le

1. Voir Zeller, *ibid.*, p. 82.

2. « Il y a un ordre dans la nature : il y a une loi, une habitude, une règle, un *Rita*. Cette loi, ce Rita, c'est Varu*n*a qui l'a établi. Il est le Dieu du *Rita*, « le dieu de l'ordre », il est « le gardien du *Rita*, le conducteur du *Rita* », il est le Dieu aux lois efficaces, aux lois stables... » J. Darmesteter, d'après le Rig-Veda, *op. cit.*, p. 110. Cf. Zeus dans Homère, Eschyle, l'hymne de Cléanthe....

monde? où? dans quoi renfermé? Les eaux étaient-elles? le gouffre insondable? — La mort n'était point, ni donc l'immortalité : nulle distinction de la nuit et du jour. De soi-même un souffle s'éleva, sorti de nulle poitrine! c'était l'être un, et rien n'était alors autre que lui ni au-dessus de lui. — Les ténèbres furent. Enveloppé dans la nuit au début, tout cet univers n'était qu'une onde indistincte. L'Un formidable, enveloppé dans le vide, naquit alors par la puissance de la chaleur. — L'Amour, voilà l'être qui naquit au début, l'Amour qui fut le germe premier de la pensée et en qui les sages, s'ils interrogent leur cœur, découvrent le lien du non-être à l'être. — Le rayon transversal qui fit la trame des mondes venait-il d'en haut, venait-il d'en bas? Y avait-il des puissances fécondantes et des forces de croissance? Nature au-dessous, énergie au-dessus? — Qui sait? qui pourrait dire d'où est sortie cette création? Les dieux sont postérieurs à son émission; donc, qui sait d'où elle est sortie? — Cette émission, d'où elle est sortie et si quelqu'un l'a faite ou non. Celui qui du haut du firmament surveille ce monde, celui-là le sait! Peut-être ne le sait-il pas [1]. »

Il y avait dans la pensée aryenne deux conceptions en lutte : l'une, mythologique, c'est-à-dire manifestement anthropomorphique; l'autre, naturaliste, c'est-à-dire où un anthropomorphisme plus profond se déguise et s'ignore. Quand Xénophane, épurant la mythologie, imagina que la divinité n'a point de commencement, ce fut une théorie nouvelle et surprenante. L'hylozoïsme, en effet, tend à prédominer dans la philosophie grecque, et on en retrouve quelque chose jusque dans les systèmes qui y sont le plus opposés en apparence [2] : il absorbe le principe mythologique, ou il se transforme, par l'influence de ce principe, en panthéisme.

Les Sémites bibliques, eux, trouvèrent une même solution

1. Rig-Véda, X, 129. Cité par J. Darmesteter, *op. cit.*, pp. 205-206.
2. Voir Zeller, *op. cit.*, pp. 139-148; Janet, *le Problème religieux* dans l'*Histoire de la Philosophie*.

et pour l'existence et pour l'ordre du monde : le monothéisme et la création supprimèrent provisoirement les difficultés. « Il faut dire que ceci n'est qu'une interprétation postérieure de la cosmogonie de la Genèse, laquelle laisse indécise la question de l'origine de la matière et suppose plutôt un chaos à la façon aryenne. Telle était, semble-t-il, la solution dans la vieille cosmogonie babylonienne d'où elle dérive[1]. » — Dans la philosophie chrétienne, et plus tard avec Descartes[2], le monothéisme créationniste atteignit tout son développement spéculatif : du même coup il laissa apparaître toutes les difficultés qu'il semblait supprimer et qu'il enveloppait en un mystère unique. La réapparition, tantôt plus tantôt moins consciente, du panthéisme, au moyen âge déjà chez certains scolastiques, puis chez Descartes, somme toute, et chez les successeurs de Descartes, manifesta les contradictions et les obscurités inhérentes au créationnisme. Lorsqu'ils persistent à expliquer les rapports de Dieu et du monde, quel spectacle frappant donnent les philosophes contemporains qui, voyant la menace du panthéisme au bout de leurs raisonnements, s'ingénient pour y échapper et n'y peuvent échapper malgré leurs artifices[3]. Le *ex nihilo nihil* ne s'applique pas à la création, dit M. Nourrisson, car l'univers ne vient pas de rien : il vient de la cause créatrice. — Alors comment s'en distingue-t-il, puisqu'elle est infinie? Ou, s'ils coexistent, comment en dépend-il? — Dieu, propose M. Ravaisson, se serait partiellement anéanti, « se ipsum exinanivit », et l'attrait de la perfection divine entraînerait vers lui le monde. Ou encore, pour parler comme M. Secrétan, le monde serait l'évolution d'un principe constitué par la volonté de Dieu, qui l'appellerait à se réaliser comme être moral pour entrer en communion avec lui; la créature libre, dans un rapport moral avec Dieu, bâtirait le monde sous l'œil de Dieu pour l'exécution des desseins

1. J. Darmesteter, *op. cit.*, p. 205, note.
2. Voir Liard, *Descartes*.
3. Voir, par exemple, Carrau, *la Philosophie religieuse en Angleterre*.

de Dieu. — Mais comment Dieu annihile-t-il ou sépare-t-il une partie de lui-même? Et comment, ce faisant, peut-il rester parfait? — Le panthéisme est à la fois la correction et la réduction à l'absurde du théisme. Le panthéisme lui-même, nous l'avons vu, se transforme en monisme; et le monisme, n'est-ce pas comme un retour à l'hylozoïsme — mais épuré?

Et voici un autre spectacle également curieux : ce sont les débats des missionnaires avec les prêtres chinois, et c'est la difficulté qu'éprouvent les uns et les autres à pénétrer réciproquement dans leurs conceptions. Les Chinois, au fond, dans leur cosmogonie, en sont restés au point de vue où étaient les Aryens primitifs, — à un hylozoïsme plus ou moins nettement formulé [1]. Les Confucianistes admettent que les transformations du monde sont spontanées : « Pourquoi, leur a-t-on souvent demandé, parlez-vous de ces objets qui ne sont que matière inanimée, façonnée par la main du Créateur, comme si c'étaient des êtres vivants? Le ciel et la terre ne sont certainement pas des personnes. — Et pourquoi non? répondent-ils. Le ciel dispense la pluie et le rayon de soleil. La terre produit le pain et l'herbe. Nous les voyons perpétuellement en mouvement, nous pouvons donc dire qu'ils sont vivants [2]. » Un prêtre taouiste déclare à un missionnaire que la création est l'œuvre d'un agent matériel *Ki*, — forme très pure de la matière, vapeur subtile, — qui existait avant Dieu et créa toutes choses. « La partie la plus pure s'éleva et forma le ciel, tandis que la partie la plus grossière devint la terre. Je lui observai alors que Ki était une substance visible, matérielle, capable de se séparer en plusieurs parties, et que, par conséquent, il devait lui-même être créé. Il admettait son caractère matériel, mais repoussait la conclusion que j'en tirais. Je lui expliquai alors plus en détail que nous autres occidentaux nous avons coutume de croire

1. Voir *la Religion en Chine* par le Révérend D[r] J. Edkins D. D., missionnaire protestant, traduit par de Milloué, *Ann. du Musée Guimet*, t. IV.
2. *Ibid.*, p. 154.

que l'immatériel peut produire le matériel et le visible, mais que le matériel ne peut jamais donner naissance à l'immatériel et à l'invisible.... Il prétendit alors que Dieu n'était pas invisible... [1]. »

Ni les Chinois cependant n'ont aujourd'hui, ni les Aryens n'ont eu jadis la vérité en partage. Cette marche intellectuelle : hylozoïsme, panthéisme, théisme, panthéisme, monisme, n'est pas l'accomplissement d'un cercle. Le monisme ne saurait être qu'en apparence un retour à l'hylozoïsme. Le travail de la pensée européenne a eu pour effet de distinguer nettement l'objet et le sujet, les phénomènes et l'être, de découvrir l'être dans le moi, de le définir d'après le moi, et d'étendre, par hypothèse, l'être du moi au tout. Le pressentiment de l'Unité, qui s'affirmait gauchement dans une conception imaginative, s'est traduit à la fin avec précision en hypothèse d'Unité, puisée consciemment dans la conscience. La causalité et la finalité — génératrices du divin — apparaissent maintenant comme phénoménales, mais comme exprimant dans le phénomène l'unité de l'être, l'unité qui est tout ensemble et qui se fait. — Ainsi le surnaturel — quelque nom qu'on lui donne — et le naturel, le pré-être ou l'hyper-être et l'être ne font qu'un. Ici s'applique vraiment l'identité des contradictoires [2]. Ce mot : Dieu — par-dessous les innombrables et variables, par-dessous les vaines, les arbitraires, les grossièrement phénoménales déterminations — n'a qu'une signification légitime : l'Être. La théologie — comme la cosmologie et la psychologie dites rationnelles — répond à une vue confuse et provisoire des choses, que la connaissance de l'être rectifie.

1. *La religion en Chine*, *ibid.*, p. 168.

2. Voir les obscurs parfois mais toujours si curieux travaux de M. de Roberty, par exemple *l'Inconnaissable*.

III. LIBERTÉ ET RAISON

Et quant à ce problème de la liberté, — qui retentit de la psychologie sur la métaphysique tout entière, — on peut dire que celui-là non plus n'existe pas; ou plutôt ce n'est autre chose, sous un titre équivoque, que le problème, très général, des rapports de l'unité qui est et de l'unité qui se fait, considéré plus particulièrement dans l'individu. — Essayons, en partant de la psychologie, de faire apparaître nettement ce qu'il y avait de vain dans l'interminable débat sur le libre arbitre, mais aussi ce qui y était impliqué de positif et ce qu'il en faut retenir.

D'abord, remarquons que la question de la liberté ne se posait même pas pour les premiers philosophes grecs : les hommes vivaient, agissaient, à l'origine, — et de même les penseurs spéculaient, — d'après une impulsion naturelle, conformément à une loi de leur être, sans que leur activité et leur pensée s'opposassent, pour eux, à la vie de l'univers : ils n'en accomplissaient pas moins leur office d'hommes et de penseurs. Dans la suite, une psychologie de plus en plus attentive mêla au résultat de ses analyses les idées de liberté et de nécessité qui avaient pris naissance dans certains faits objectifs d'ordre physique ou social. Alors, le libre arbitre fut tour à tour affirmé et nié; il fut affirmé et nié de façons diverses. — Ce qu'on appelle la liberté d'indifférence — la faculté pour un homme de se déterminer sans raison — et ce qu'on appelle la fatalité mahométane — ou l'inefficacité absolue de la volonté humaine — sont des conceptions absurdes et inintelligibles, qui n'ont guère été soutenues, et qui n'ont jamais pu être pensées véritablement[1]. — Dès lors, que reste-t-il du fatalisme? Le voici.

1. Sur les différentes attitudes des philosophes à l'égard de la liberté, voir Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre*. Il est inutile de faire ici une biblio-

La volonté ne se détermine pas sans cause; et elle a toujours une cause *sienne*, puisque ce qui agit sur elle, elle s'en pénètre et se l'assimile : la volonté n'est jamais indifférente et elle n'est jamais nécessitée; c'est une spontanéité qui se développe en une série tout interne de causes. Mais, au sein même du moi, si les causes diffèrent et de nature et de valeur, il y a lieu, à coup sûr, de s'en préoccuper : comment donc les causes sont-elles causes, et de quelles sortes sont-elles?

Le moi est unité ou synthèse, — voilà ce qu'établit de mieux en mieux la psychologie, soit introspective, soit objective abstraite, soit concrète. Mais le moi, on l'a vu également, est unifié à des degrés divers : sa réaction contre l'action du non-moi n'est pas toujours parfaitement synthétique — de là même résulte, en partie, la diversité des caractères. Les éléments de l'esprit peuvent avoir une activité plus ou moins indépendante : c'est ce qui fait les impulsifs, les composés, les incohérents, les émiettés, les suggestibles... [1]; et plus cette indépendance est grande, plus éclate l'« automatisme psychologique ». Il faut même remarquer que cet automatisme, si apparent chez les malades qu'on observe ou chez les sujets qu'on suggère, se concilie avec une certaine difficulté à prévoir leur conduite en raison de cette dissociation même des éléments psychiques, de la soudaineté, par suite, des impulsions et de la multiplicité des *caprices*; il faut remarquer, d'autre part, que le sujet suggéré, tantôt revendique comme sien l'acte qui lui a été suggéré — parce qu'il en trouve la volition en lui-même, insérée dans la succession de ses volitions spontanées — et se prétend libre, tantôt au contraire s'étonne et s'irrite de l'acte suggéré, parce que cette volition qui est en lui n'y est pas, en quelque sorte, synthétiquement, exprime la multiplicité et non l'unité

graphie de la question : parmi les points de vue les plus intéressants, rappelons ceux de MM. Fouillée, Bergson, et celui de Stuart Mill (*Logique*, t. II, p. 418, et *Phil. de Hamilton*, chap. XXVII).

1. Voir Paulhan, *les Caractères*.

de son moi. — Considérons maintenant l'homme chez qui un élément prédomine ou chez qui divers éléments s'équilibrent : il est unifié; chacune de ses volitions prend une signification nette pour lui dans cette connaissance générale qu'il a de lui-même; il ne la rapporte pas seulement à son moi, il l'y rattache. Il y a là quelque chose à quoi l'on peut donner, si l'on y tient, le nom arbitraire de liberté. — Ce n'est pas tout : le moi est unité synthétique, mais il est en même temps unité unifiante, synthèse active par rapport au non-moi; et il l'est à des degrés divers. L'homme qui — avec conscience et, d'ailleurs, avec plus ou moins d'efforts, c'est-à-dire avec un moi plus ou moins *un* — agit dans le sens de cette unité supérieure, où l'oriente ce qu'on peut appeler avec Kant la raison pratique; cet homme, dont le vouloir prend ainsi une plénitude particulière de sens, à plus juste titre encore se déclarera libre — si être libre, c'est se comprendre agissant. Il est d'autant plus libre qu'il est plus raisonnable; et il faut ajouter ceci : plus il sera raisonnable, plus on pourra prévoir sa conduite. Le sage déconcerte moins que le fou. Pressé, un homme suivra la ligne droite pour atteindre son but; un enfant se laissera distraire et fera des zigzags imprévus.

Ce qu'on appelle liberté, en somme, au point de vue subjectif, c'est la spontanéité consciente, et surtout c'est l'unité sentie, c'est l'individuation qui s'affirme et qui s'élargit : à l'automatisme s'oppose l'autonomie. Une cause psychique exprime la résultante momentanée dans une conscience d'une activité synthétique qui, elle-même, repose sur l'unité foncière de l'être; et la valeur attribuée aux causes est relative au degré d'unification qu'elles expriment : quand donc un homme parle de liberté, c'est surtout par la comparaison de réactions plus synthétiques du moi avec d'autres qui le sont moins. Au fond, à considérer le sens exact des mots, la volonté n'est pas plus libre, comme l'a dit Locke, que la vertu n'est carrée : mais le mot de liberté répond grossière-

ment à certaines constatations subjectives. — En agissant, l'homme sent toujours agir l'essence même de son moi : c'est pourquoi Descartes a pu écrire : « ... De toutes les autres choses qui sont en moi, il n'y en a aucune si parfaite et si grande que je ne reconnaisse bien qu'elle pourrait être encore plus grande et plus parfaite.... Il n'y a que la volonté seule ou la seule liberté du franc arbitre que j'expérimente en moi être si grande que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu[1]. » Et, en effet, cette unité de l'être qu'exprime le mot Dieu, — appliquée au tout, — le mot de liberté l'exprime également, — manifestée dans le moi; et ils expriment tous deux aussi cette unification qui s'accomplit par le phénomène. Toute volonté se trouve être ainsi libre, libre à quelque degré, ou aussi bien, si l'on veut, divine; et l'on peut adopter le mot étrange et profond du vieux maître Eckart : « L'homme altéré ne demanderait pas à boire, si dans la boisson il n'y avait quelque chose de Dieu ».

Et maintenant enfin, au point de vue objectif, la liberté, qu'est-ce autre chose que le travail en l'homme de la nature qui se fait? Ne voit-on pas comment l'antique problème de la liberté et celui qu'on a appelé de la contingence des lois naturelles ne sont l'un et l'autre que le problème — exposé précédemment — des rapports de l'historique et de la mathé-

1. *IVe Médit.*, A. M., p. 81. Remarquer ce qui suit : la liberté «... consiste seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons de telle sorte que *nous ne sentons point qu'aucune force* EXTÉRIEURE *nous y contraigne*. Car afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse;... de façon que cette indifférence que je sens lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté.... »

matique, de l'unité qui est et de l'unité qui se fait? — Voici ce que le savoir positif implique et ce que ses progrès contrôleront. La nature faite s'est faite peu à peu; elle a été, pour ainsi dire, traversée par la « liberté », — en d'autres termes, elle a passé par un processus d'unification. Maintenant, elle est comme enchaînée aux lois unifiantes qu'elle s'est créées graduellement : dans et par l'humanité, l'unification se poursuit. L'homme se déclare libre, même et surtout quand il se soumet consciemment à une loi, — parce que cette obéissance est voulue et désirée. La loi morale est à l'état de devenir; et le jour où l'humanité aurait sa loi, non plus obligatoire mais nécessaire, elle serait esclave, si l'on veut, ou plus libre que jamais — étant esclave d'elle-même; et le jour enfin où l'unification totale serait réalisée, ce serait alors l'absolue nécessité ou, aussi bien, l'absolue liberté : mais laissons là ces façons de parler équivoques, — ce serait l'Unité.

Cependant le changement qui tend à l'unité repose sur l'unité qui est déjà. La mathématique s'applique à tout, même à ce qui change; elle n'explique rien : le changement lui échappe sans l'infirmer. Quand la graine est devenue chêne, il n'y a pas eu création de matière; il s'est produit un enchaînement causal de phénomènes qui a transformé la graine en arbre, sans que ce qui était cessât d'être : cette transformation relève de la mathématique en un sens; elle relève en un autre de l'historique, et ne se comprend que par elle. Comment la mathématique ne s'appliquerait-elle pas à l'homme, — qui la formule parce qu'il en trouve le principe en lui-même? Il n'est point d'actes dans la vie d'un homme, de l'humanité entière, dont on ne puisse trouver la cause; mais la cause rend compte de l'effet sans l'expliquer, car elle ne s'explique pas elle-même : seul le principe foncier de l'historique est explicatif [1].

1. Si, comme je le crois, ces réflexions sur la liberté s'accordent avec les idées de M. Boutroux (*De la Contingence des lois de la Nature*, *de l'Idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*), je ne saurais que m'en féliciter.

On voit se rejoindre ici la connaissance et l'action, — et on peut déjà concevoir comment le *contenu* de la connaissance tend à devenir cause explicite de l'action. On comprend comment la raison, pure et pratique, a ses principes dans l'Être, et, en se développant, exprime les progrès de l'Unité qui se fait, — la contingence ou la liberté, si l'on y tient : puisque le fond du moi connaissant est le même que celui du moi agissant, le fond actif du non-moi connaissable est identique à celui du moi agissant; et l'activité du moi, dirigée par la connaissance, continue celle du non-moi. On comprend enfin que cette question ne signifie rien, en somme : Les principes de la raison sont-ils innés, ou sont-ils empiriques? C'est par le commerce du moi et du non-moi que se formulent les principes de la raison : la connaissance tend à imprimer dans le moi ce que le moi portait gravé en lui-même; la raison développe en principes absolus de l'Être ce qu'impliquait l'activité du moi et que, dans l'identité d'être, confirme l'activité du non-moi.

III

LA SYNTHÈSE DES SCIENCES

1. LA CLASSIFICATION DES SCIENCES ET LA SYNTHÈSE

La Science, bien comprise, a pour objet l'être : le phénomène a une valeur profonde, et il n'offre d'intérêt réel que par l'être qu'il exprime pour l'être à qui il apparaît. De l'objet de la métaphysique, il ne reste et il ne peut rester que cet être qui est l'objet de la science. Et ainsi tout ce qu'il y avait de fondé dans les discussions de la métaphysique doit se retrouver dans les recherches de la science. Dès lors une classification nouvelle des sciences s'offre à l'esprit, et d'une singulière portée, — ou, plus exactement, un moyen de corriger et de compléter toutes les classifications existantes ou possibles[1].

Il n'a jamais manqué de savants pour affirmer que la division de la science en des sciences particulières, — dont le nombre est allé croissant, — quoiqu'elle fût inévitable, est entièrement factice : « ... Il faut savoir que toutes nos divisions de sciences ne sont pas dans la nature; elles n'existent que dans notre esprit qui, à raison de son infirmité, est obligé de créer des catégories de corps et de phénomènes afin de mieux les comprendre en étudiant leurs qualités ou propriétés sous des points de vue spéciaux.... Il ne faut pas devenir les dupes de nos propres œuvres[2]. » Les classifications sont des-

1. Nous l'avons à l'avance indiquée et utilisée : p. 339.
2. Cl. Bernard, *Introduction*, pp. 253-254.

tinées à réagir contre le morcellement du savoir, contre l'analyse nécessaire et dangereuse : les classifications sont un essai de synthèse. Il y a des classifications abstraites dans les traités de logique et les encyclopédies; et il y a des classifications réalisées dans les institutions scientifiques. Il est inutile d'exposer en détail comment les penseurs ont classé jusqu'ici les sciences : il suffira de rappeler que c'est toujours ou d'après les facultés du sujet connaissant, ou d'après la diversité des objets de connaissance, ou enfin d'après leur degré de complexité[1], c'est-à-dire toujours d'une façon empirique. D'autre part, nul n'a besoin qu'on lui rappelle comment, dans le haut enseignement ou les corps savants, des groupements de sciences se sont produits, — utiles, mais superficiels et contestables : la division des Universités françaises en facultés de lettres, droit, sciences, médecine, celle de l'Institut, tout aussi arbitraire, en classes, et de ces classes en sections, n'ont pour elles que la force du fait accompli et de la tradition. Une classification, en définitive, ne saurait avoir de valeur réelle que par rapport à la connaissance de l'être, et il n'y a de synthèse véritable qu'une synthèse ontologique.

Quelle que soit l'utilité pratique, et du morcellement de la science, et des classifications telles quelles qui remédient à ce morcellement, l'analyse extrême, insuffisamment corrigée par les synthèses empiriques, a fait perdre de vue au grand nombre la portée et la raison d'être, l'origine et la fin de la science. C'est l'analyse qui a fait opposer la science et la philosophie. C'est l'analyse qui a enfanté cette conception mesquine, écourtée, — malgré ses apparences de noble désintéressement, — d'un labeur qui trouverait sa récompense en soi-même, — dans le scrupule apporté, dans la curiosité satisfaite à découvrir quelque infime, ou même quelque importante vérité phénoménale. L'analyste qui travaille consciemment pour la synthèse, — certes il mérite

1. Bacon, les Encyclopédistes, Ampère, Comte, Spencer.

qu'on l'admire. Mais qu'on n'admire pas l'analyste qui n'est qu'analyste, celui qui étudie pour savoir ce qu'il étudie, et cela seul, sans être sûr que son effort servira à quelque chose — ou sans même se le demander. Qu'on le plaigne plutôt : il est comme le cheval qui fait tourner une meule, et qui change le grain en farine sans se douter que la farine nourrit. C'est une intelligence qui fonctionne, ce n'est pas un homme qui pense : et de le considérer comme le type du savant, cela devait conduire à méconnaître la science. Il y a eu un excès d'analyse où la science ne se justifiait plus, somme toute, que par les applications qu'on en pouvait tirer : c'est par là qu'elle éclatait aux esprits et qu'elle confondait ses détracteurs. Mais tant de recherches sans bénéfice pratique, combien vaines pouvaient-elles paraître à la réflexion? Savoir pour savoir, quel exercice est-ce là? Compter les feuilles d'un arbre ou les grains de sable d'une allée, n'est-ce pas aussi chercher à savoir? et, s'il semble absurde de le faire, l'est-il moins de dresser la liste des consuls romains ou des pharaons d'Égypte? Utilité mise à part, — l'est-il moins de dénombrer les espèces végétales ou animales, ou les astres du ciel, ou les corps premiers? Allons jusqu'au bout : l'est-il moins de formuler des lois? Que sont en effet les lois, quelle valeur ont-elles, où tendent-elles? C'est-à-dire, qu'est-ce que la science, — si elle n'a pas simplement pour but de satisfaire une curiosité maniaque et de perfectionner l'industrie? Voilà bien la question première, qu'il faut résoudre pour ne pas accomplir un labeur mécanique et pour ne pas mêler sans cesse aux œuvres fécondes les tâches stériles.

« Les naturalistes éminents, disait Gœthe il y a cent ans, proclament déjà la nécessité de la méthode monographique et, par conséquent, l'intérêt donné aux détails : mais cet intérêt n'est pas concevable sans une méthode qui manifeste celui qu'on prend à l'ensemble et, une fois qu'on est arrivé là, on n'a plus besoin de tâtonner dans d'innombrables détails. » Non seulement la synthèse justifie seule l'analyse,

mais seule elle peut la régler et la borner. Or un besoin, tantôt obscur, tantôt conscient, un travail sourd ou manifeste, tend à briser les cadres factices, à rompre les cloisons gênantes, à réaliser, dans les recherches des savants, dans l'organisation des ateliers de science, des combinaisons neuves et variées : l'effort collectif s'oriente vers une synthèse définitive. Mais que d'incohérence encore, quelle maladresse tâtonnante, et quelle déperdition d'activité! Conséquence naturelle de l'ignorance foncière qui subsiste, parmi les vues incomplètes ou vagues. Sachons bien où vise le savoir : du même coup nous saurons, et ce qu'il faut savoir, et, pour atteindre le but, quelle méthode il faut suivre [1].

Or, encore une fois, c'est l'être, que la science, que la Symbolique universelle veut connaître, ou plutôt reconnaître partout tel qu'elle le connaît dans le moi. L'être qui est; l'être qui se fait; les rapports dans l'être de ce qui est avec ce qui se fait : voilà le triple objet que la science se propose. Ou encore, — et pour adopter une autre disposition, — le problème de l'unité, celui de la multiplicité dans l'unité, et celui de l'unification : voilà les points de vue d'où le chaos des sciences s'ordonne véritablement.

Je ne veux faire ici sur les conséquences de cette classification foncière des sciences qu'un petit nombre de remarques. Je m'attacherai, plus qu'aux deux autres, à l'un des trois problèmes, parce que les questions qui s'y rapportent ont été précisément pour moi le point de départ de toute cette recherche, et que, dans une certaine mesure, ce doit être pour moi un point de retour : elles me paraissent, d'ailleurs, avoir une importance capitale [2].

1. Je me permets de renvoyer à mon petit livre : *Vie et Science*. Là j'ai tâché, par l'artifice d'un exemple concret, de rendre sensibles les effets de l'analyse excessive, la nécessité d'une synthèse, — l'injustice d'attaques contre la science qui se fondent sur un état transitoire et précaire de la science.

2. La psychologie est le fondement de toute la science — nous l'avons vu — à un certain point de vue. A un autre, elle se rattache à la biologie et à

1. Il me semble que la mathématique abstraite doit exciter quelque méfiance. La mathématique, dans son principe, repose sur l'être et, dans son application, atteint l'être. Ce qui en fait l'intérêt spéculatif, c'est précisément le double fait qu'elle soit ainsi fondée et qu'elle soit applicable : mais il n'y a pas à attendre d'elle de neuve et d'extraordinaire révélation [1]. — Il ne faut pas encourager outre mesure le développement indéfini de la possibilité abstraite. Préparer, en quelque sorte, des moules mathématiques où jamais peut-être la réalité n'entrera, cela ne saurait être, sans gaspillage de forces intellectuelles, l'emploi d'un trop grand nombre d'esprits. Lagrange, au siècle dernier, écrivait à d'Alembert [2] : « ... Je ne réponds pas que je fasse encore de la géométrie dans dix ans d'ici. Il me semble aussi que la mine est presque déjà trop profonde, et qu'à moins qu'on ne découvre de nouveaux filons il faudra tôt ou tard l'abandonner. La physique et la chimie offrent maintenant des richesses plus brillantes et d'une exploitation facile. »

L'excès des menues recherches dans d'étroites spécialités — qui est, nous y insistons à dessein, la maladie dont souffrent presque toutes les sciences — nulle part peut-être n'est plus fâcheux que dans la mathématique, en sorte qu'il a paru nécessaire de réagir vigoureusement : « Le XIX[e] siècle a été marqué par un prodigieux entassement de découvertes mathématiques.... A constater cette formidable accumulation de vérités découvertes, on pourrait se féliciter, déclarer que de très grands progrès ont été accomplis et

l'histoire. Par la psychologie, précisément, l'histoire, nous le verrons, a, pour ainsi dire, une double face.

1. « Qu'aucun des étudiants de cet Institut, disait à Birmingham lord Kelvin à des jeunes gens (*Conf. scient. et allocutions*), ne se laisse détourner, un moment, du cours de ses études mathématiques par la pensée que les grands mathématiciens pénètrent dans un royaume pourvu de quatre dimensions où vous ne pouvez pas les suivre. Acceptez ce que le professeur Cayley vous dit du pouvoir qu'ont les mathématiques d'idéaliser et de condenser le sens commun. » Voir une note et des citations sur les mathématiques dans Stallo, *op. cit.*, p. 79.

2. Berlin, 21 septembre 1781. *Œuvres*, t. XIII, p. 368.

souhaiter simplement la continuation des traditions actuelles. Mais, si l'on y réfléchit, si l'on prend la peine de regarder les choses d'un peu plus près, on ne tarde pas à reconnaître que les vérités en question sont pour une bonne part des vérités de détail, *plutôt curieuses que profitables au développement de l'esprit humain*. De l'extrême spécialisation... résulte un défaut de généralisation, un rétrécissement des horizons scientifiques. Alors on serait presque tenté de regretter l'époque où tous les efforts se portaient sur les méthodes générales, et de se demander si l'avancement véritable de la science résulte seulement du nombre sans cesse croissant des mémoires et des auteurs [1]. »

L'empirique mathématique — qui considère les coexistences et les successions dans leur permanence, qui établit les lois et qui en cherche la formule proprement mathématique — a sans doute une vertu singulière : la physico-chimie, si on veut donner à cet aspect de la science un nom plus expressif [2], repose sur le postulat de l'identité d'être, et chacun de ses progrès est une confirmation de ce postulat. — Pour que le problème de l'unité soit résolu, est-il absolument nécessaire que la physique et la chimie prolongent indéfiniment et en tous sens leurs tentatives? A rigoureusement prendre les choses, l'unité ne serait prouvée qu'une fois atteinte. C'est donc l'unité qui se fait — en se révélant à l'esprit — qui prouve à mesure l'unité qui est. Ainsi la recherche mathématique doit être subordonnée au problème de l'unification ; et on voit, par un premier exemple, comment le point de vue synthétique dirige la science en l'expliquant.

2. Le problème de la multiplicité dans l'unité relève de la biologie, si l'on prend ce mot en un sens très large. Poser et

1. Laisant et Lemoine, *Sur l'orientation actuelle de la science et de l'enseignement mathématiques*, *Rev. Gén. des sciences*, 1er décembre 1893. MM. Lemoine et Laisant ont fondé *l'Intermédiaire des mathématiciens*.

2. Toutes les sciences observantes, — toute l'empirique dans les trois règnes, cela va de soi, — ont leur côté mathématique : seulement, à mesure qu'on s'élève dans la nature qui se fait, la mathématique est plus difficilement applicable.

chercher la sensibilité universelle, tel est le moyen d'expliquer le multiple et le changeant dans l'un. Il faut fouiller et pénétrer l'espace pour découvrir les rapports, la continuité du tout, le fouiller au loin et le pénétrer intimement. C'est ici surtout, pour attaquer l'invisible et l'impénétrable, les apparences du plein et du vide, que les méthodes et les instruments les plus divers sont indispensables; car c'est ici que le faux problème métaphysique du double infini devient objet de recherches scientifiques [1]. — Et pour établir que cette universelle solidarité est bien sensibilité, il faut étudier la vie dans ses formes les plus humbles, les plus rudimentaires [2], comme dans ses formes les plus compliquées et les plus hautes [3]; et, en même temps, il faut étudier la matière dans ses réactions et ses transformations. Ce n'est point la vie, la pensée qui sont surprenantes : la matière brute, telle qu'on la conçoit communément, est un scandale pour l'esprit. Ce n'est point de la vie à la pensée, ce n'est pas de la plante à l'animal et de l'animal à l'homme, qu'il y a solution de continuité : c'est d'une matière qui ne serait que matière, à la vie. Il faut attaquer la matière, il faut la harceler de mille façons : il faut, pour ainsi dire, démasquer son apparence insensible et morte [4].

On voit comment les sciences les plus diverses doivent concourir à une fin qui les domine; mais pour régler ce concours, — qui tend à résoudre le problème de la multiplicité dans l'unité, — ici encore, c'est le problème de l'unification qui a une importance suprême. Les rapports dans l'univer-

1. Sur le télescope, le microscope, le spectroscope, le microtome, les instruments en général, leur importance, leurs progrès, leur influence, il y aurait fort à dire. Voir Claude Bernard, *op. cit.*; Herschell, *Discours*, § 388; Daubrée, *Histoire des régions invisibles de l'espace*; Violle, *Cours de physique*; *Rev gén. des Sciences*, 15 janvier 1892: *Revue Scient.*, 1891. 1er sem., p. 680, Barker, *les Domaines communs de la chimie et de la physique*; Ch. Richet, *Dans cent ans*, *les Sciences*....

2. Dans cet ordre, les travaux se multiplient : Perrier, Sabatier, Delage, Le Dantec, Weissmann, Verworn....

3. Psychologie expérimentale.

4. Électricité; basses et hautes températures (Pictet, Moissan); synthèse organique....

selle sensibilité sont d'un intérêt inégal : une découverte est d'autant plus intéressante que, par elle, dans l'unité qui est l'unité qui se fait s'éclaire davantage, que le joint des trois règnes, en quelque sorte, s'y établit mieux.

3. Nous arrivons à ce dernier problème. — L'embryogénie, la pathologie étudient des raccourcis de vie évoluante : l'historique proprement dite étudie les lois dans leur formation, les règnes dans leur succession; elle groupe, elle aussi, de ce point de vue, les sciences les plus diverses. Rien n'est curieux comme le travail lent qui amène, pour ainsi dire, à l'histoire les recherches les plus étrangères, en apparence, à l'histoire; qui les transforme ou les complète, pour les adapter, en définitive, au problème de l'unification. Nous en avons déjà donné assez de preuves [1]. C'est sur l'histoire proprement dite, sur le règne humain considéré dans son évolution, que je me propose d'insister. Parmi toutes les études, il n'en est point d'égale valeur : cette histoire, dans la réalité, est quelque chose d'inachevé par quoi tend à s'achever le reste; par cette histoire, dans la science, la spéculation et l'activité se rejoignent : la spéculation règle l'activité, et la règle d'activité réagit sur la spéculation.

Puisque la recherche scientifique jaillit, dans son principe et dans ses postulats, du fond de la nature humaine, comment s'étonner qu'elle soit subordonnée aux besoins bien entendus de l'humanité? L'histoire est comme le nœud de la science

1. Pour la Zoologie, il est inutile d'y revenir. — J'ai cité l'ouvrage de M. Johannes Walter, *Einleitung in die Geologie als historische Wissenschaft* : il distingue dans les études géologiques trois périodes, une pér. légendaire, une pér. spéculative et une pér. où la spéculation s'appuie sur la critique; dans cette période actuelle, la géologie comprend la géognosie (purement descriptive), la stratigraphie (qui considère les relations des couches du globe), la géologie historique (qui se subdivise : paléozoologie, paléobotanique, pétrographie, océanographie), l'astrophysique tectonique (qui étudie les mouvements actuels de la croûte terrestre pour en éclairer le passé). — Sur les rapports de la géographie à l'histoire où elle trouve son intérêt profond, voir Ritter, *die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte der Menschen oder allgemeine Vergleichende Geographie*; Ratzel, *Anthropogeographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte* (1882-1891); cf. Vogel et Reclus.

et de la vie; il y a dans la classification et l'organisation synthétiques des sciences un anthropocentrisme légitime qu'il faut reconnaître et encourager.

II. L'HISTOIRE[1]

Il est aisé de constater combien sont encore plongées dans le chaos les études qui concernent l'homme et qui parfois ont reçu le nom de « sciences de l'esprit » ou de « sciences de l'humanité ». Avant toutes les autres, elles ont entassé une riche matière; plus difficilement que toutes, elles organisent les faits innombrables dont elles disposent. L'érudition, — et nous entendons par là la préoccupation de constater le phénomène historique, de le fixer sur l'heure ou de l'évoquer rétrospectivement, — l'érudition a progressé, non seulement par la quantité des faits acquis, mais par la quantité et la qualité des méthodes qui permettent de les acquérir[2]. Mais « la simple constatation des faits ne peut jamais parvenir à constituer une science. On aurait beau multiplier les faits ou les observations que cela n'en apprendrait pas davantage[3]. » Encore une fois, savoir pour savoir est vain, ridicule, insensé. L'érudition telle quelle des premiers historiens servait à amuser, à charmer, ou à édifier leurs lecteurs : plaisirs d'imagination et d'art, leçons de morale ou de politique, voilà ce qu'elle offrait, en même

1. En 1890, j'ai publié dans la *Nouvelle Revue* (1er et 15 juin) — on me permettra de le rappeler — un travail intitulé : *la Méthode statistique et la question des Grands Hommes*. Ce devait être le début d'une série d'*Essais sur la Science de l'histoire* : le premier seul a paru. Il m'a semblé alors — et j'ai tâché de le prouver dans ce livre — que l'histoire devait se rattacher, pour prendre toute sa valeur et recevoir une direction, à la philosophie générale.

2. L'épigraphie ou l'archéologie, par exemple, ne sont évidemment que des méthodes. Mais il arrive que ceux qui cultivent les *sciences auxiliaires* de l'histoire prennent pour fin ce qui n'est que moyen. L'épigraphiste sera plus soucieux de découvrir et de cataloguer les inscriptions que de les trier et d'en tirer la substance.

3. Claude Bernard, *Introduction,* p. 30.

temps qu'elle tendait à satisfaire une curiosité plus haute, mais plus ou moins inconsciente d'elle-même.

La philosophie de l'histoire, elle, a voulu donner un sens à l'ensemble des phénomènes historiques et, en expliquant le passé, diriger l'avenir. Elle a compris l'inanité d'une analyse qui n'aboutirait pas à la synthèse, l'insignifiance de faits qui ne se rattacheraient pas à un dessein général : seulement elle a prétendu découvrir ce dessein *a priori*, et réaliser la synthèse avant d'avoir complété l'analyse. Elle a mis en relief l'idée de progrès : mais elle a conçu le progrès d'après des vues métaphysiques, et elle a fait violence au passé pour le plier à ses conceptions. « Ce fut la mode chez les idéalistes allemands qui suivirent Kant de s'épargner la peine de contrôler, d'analyser, de généraliser les faits de l'histoire, sous prétexte qu'on peut faire tenir le résumé et la substance de la philosophie de l'histoire dans quelques formules, exprimant le développement ou les divisions du cours de l'humanité, et pouvant être déduites *a priori* de l'*idée* [1]. »

La réaction contre la philosophie de l'histoire en Allemagne et en France amena le triomphe et les perfectionnements de l'érudition. Donner l'indication, même sommaire, de tout ce que la recherche historique a reconquis sur le passé, grâce aux disciplines, à l'outillage, qu'elle s'est créés [2], est inutile ici et serait infini. Il suffit de consulter un manuel de

1. Flint, *Philosophie de l'Histoire en Allemagne*. « La confusion entre l'explication et la vérification paraît être le défaut universel de ceux qui, comme Vico et Fichte, spéculent sur les phénomènes historiques *a priori*. » Buckle, *Histoire de la civilisation*, trad. fr., t. I, p. 180, note. Voir aussi R. Mayr, *die Philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit*; Rocholl, *die Philosophie der Geschichte*; Jodl, *die Kulturgeschichtsschreibung, ihre Entwickelung und ihr Problem*; Wegele, *Geschichte der deutschen Historiographie....* Pour voir la veine, en quelque sorte, persistante de philosophie de l'histoire, lire, par exemple, le *Précis de la science de l'histoire* du grand historien Droysen, trad. fr., pp. 46-47 en particulier. Opposer la préf. de la traduction d'Ottfried Muller par Hildebrand, ou le *Manuel de Philologie* de Reinach, ou le *Manuel de diplomatique* de Giry....

2. Sur la méthode historique, et aussi sur l'état présent des recherches, voir E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*. — J'ajoute, en relisant ces pages : voir surtout Ch. V. Langlois et Seignobos, *Introduction aux études historiques*.

bibliographie, un catalogue de bibliothèque, la liste simplement des ouvrages qui paraissent dans une année, ou celle des travaux qu'a publiés telle université allemande, ou encore la table des matières d'une seule des nombreuses revues qui attaquent de mille façons l'œuvre commune, pour être confondu, — il faut dire plus : pour prendre l'alarme. Il était bon, il était nécessaire que la patiente, minutieuse et fragmentaire érudition fût mise en honneur, que la vertu scientifique fût placée dans la stricte exactitude du labeur et non dans la vaste ambition de l'effort. Mais, à coup sûr, il n'est pas possible, et peut-être n'est-il pas indispensable, de tout savoir; les perpétuels recommencements sont fâcheux; il ne faut pas que des forces humaines se gaspillent indéfiniment, à l'aventure, ou sans résultat apparent; et il faut, en définitive, que la recherche historique aboutisse. Pour cela, elle doit répondre, sans cesser d'être scientifique, aux préoccupations qui avaient fait naître la philosophie de l'histoire.

Philosophie de l'histoire : cette association de mots est suspecte aujourd'hui; qu'on la rencontre à la première page d'un livre, et d'avance on condamnera l'auteur. Or, ce sont des essais maladroits et des échecs contingents qui ont compromis une conception en soi excellente. L'histoire, considérée dans son ensemble, — que l'érudition perd de vue, mais que la pensée embrasse, — doit avoir sa loi. La loi de l'histoire *en tant qu'histoire* ne peut être que finale. Préciser le sens de cette finalité et montrer comment elle se réalise, tel est le problème de l'histoire : et c'est ici que la philosophie de l'histoire échoue, bien qu'elle ait raison en un sens contre l'érudition bornée. Celle-ci ne court pas de risque, mais, en soi, n'a pas de valeur [1]. Au surplus, il y a un grand nombre d'érudits que l'érudition ne satisfait plus : de

1. « C'est maintenant le but des penseurs vraiment scientifiques de relier par des théories les faits de l'histoire universelle... Et on admet généralement qu'une Philosophie de l'histoire est à la fois la vérification et la forme initiale de la Philosophie du Progrès social. » Stuart Mill, *Logique*, liv. VI, chap. x, 8.

là des tentatives diverses et des tâtonnements répétés, pour la dépasser sans renouveler les erreurs de la philosophie de l'histoire. — Et voici le spectacle auquel on assiste depuis un certain nombre d'années.

D'une part, l'histoire poursuit son œuvre infinie d'analyse; contente lorsqu'elle a établi un fait, — de quelque nature qu'il puisse être et de quelque utilité, — lorsqu'elle a enregistré, analysé un document nouveau — qui servira ou non à établir un fait; sourde à toutes les protestations. « Il nous a paru qu'on abusait aujourd'hui de la publication des chartes latines. On en met tant au jour, et de si peu intéressantes, que les plus intrépides commencent à reculer devant cette masse de documents qu'il faut interpréter avant de pouvoir en tirer parti » : c'est un historien sévère et scrupuleux qui pousse ce cri d'effroi [1]. Des érudits « mettent une sorte de jalouse fierté à s'enfoncer plus que jamais dans les analyses infinitésimales et les investigations minutieuses. De grands avantages sont assurément résultés de leur application aux recherches spéciales, mais aussi des inconvénients plus grands encore.... On ne saurait, si on ne l'a constaté par soi-même, se faire une idée du trésor de science qu'ils ont ainsi dépensé en dissertations oiseuses, en annotations prolixes de textes que l'intérêt même de l'histoire commandait de laisser dans l'oubli, en véritables solutions de charades et de logogriphes » : ainsi s'exclame un autre historien très autorisé [2]. « Childebrand était un héros gigantesque auprès de la plupart des personnages que, depuis une trentaine d'années, ils ont réussi à découvrir et à imposer à notre attention à force de communications, de discussions, de notices et de biographies. Sûrement ils parviendront à résoudre le problème posé par Rabelais : savoir si, au XVI[e] siècle, c'était la chausse qui s'attachait au justaucorps ou le justaucorps à la chausse : la

1. Luchaire, *Louis VI le Gros*, avertissement.
2. Raoul Rosières, *l'Histoire et ses lois*, *Revue Bleue*, 10 septembre 1881. Dans les universités allemandes de semblables protestations se sont fait entendre.

seule difficulté est de prévoir en quel sens l'esprit humain s'en trouvera élargi. Il existe un recueil périodique consacré uniquement à l'étude du moyen âge et paraissant depuis une cinquantaine d'années, qui se trouve à ce point rempli de discussions subtiles, que l'on peut très bien composer — j'ai fait moi-même l'expérience — toute une histoire du moyen âge sans avoir à le citer plus de huit ou dix fois. » En vérité, on en vient à redouter que l'esprit des historiens ne succombe un jour sous l'amas des matériaux, sous le poids de l' « inédit » édité sans discernement; on se demande si un zèle scientifique intempérant, déréglé, ne finira point par rendre la science impossible; on se dit qu'après tout il y a quelque chose d'heureux dans ces destructions de documents anciens, ces incendies de bibliothèques : sans doute, certaines lacunes sont regrettables; mais ce que nous possédons nous écrase assez déjà. Il en est de l'histoire comme de l'humanité où la mort est la condition de la vie.

Cependant, les faits amassés par les érudits, les spécialistes, — ceux de l'histoire politique, de l'histoire économique, de l'histoire des mœurs, de l'histoire du droit, de l'histoire des religions, de la philosophie, des sciences, des lettres, des arts, — dans cette enquête immense et multiple, tendent nécessairement à se classer, à laisser apparaître entre eux des rapports. Certaines lois empiriques de coexistence et de succession se dégagent plus ou moins nettement. On fait des histoires *générales*, — ce qui n'est pas nouveau, — mais on les fait avec plus de rigueur et de méthode. On fait des histoires générales où s'étale plus largement, où domine parfois, ce qu'on appelle l'*histoire de la civilisation*. On fait même, — ce qui est nouveau, — des histoires spéciales de la civilisation ou de la *culture*. « La culture, c'est ce qui élève l'homme au-dessus de l'animal, les races supérieures au-dessus des inférieures.... L'histoire de la culture, c'est l'histoire de l'*humanité*. Elle se distingue de l'histoire politique en ce qu'elle ne s'occupe des guerres et des faits de

cet ordre que dans la mesure où ils ont du rapport avec la culture; ce ne sont plus les guerres et les dynasties qui lui fournissent des divisions[1]. » En somme, on donne dans l'histoire une part de plus en plus considérable à ce qu'on a appelé les « faits réguliers ou de fonction », par opposition aux « faits singuliers ou événements » : on se rend, plus ou moins bien, compte que la loi du progrès, qui donne son sens à l'histoire, n'éclate que dans cet ordre de faits, que l'humanité poursuit une tâche ininterrompue en des activités régulières.

Cependant le caractère de l'histoire proprement dite est de s'intéresser à la chronologie et à la géographie, de voir le progrès se dégager du jeu des facteurs humains et des conditions extérieures. C'est pourquoi certains penseurs, — adversaires, sans doute, de la philosophie de l'histoire, mais pour qui l'histoire vraie, l'histoire *comme science*, doit s'élever à des considérations générales, — s'attachant au progrès comme à un fait empirique, cherchent à en connaître inductivement la nature et les causes. Ils tâchent à déterminer les rapports de l'individu avec la masse, dans l'humanité, et les rapports de l'humanité avec le milieu physique. Au fond de leur recherche est la préoccupation plus ou moins consciente de résoudre ces problèmes : Le progrès se réalise-t-il, pour ainsi dire, mécaniquement? Et quelle est l'importance de la psychologie en histoire? La statistique, qui enregistre les mouvements historiques, en donne-t-elle le dernier mot? Ou bien est-ce l'analyse directe du concret — et alors comment dirigée? — qui livre la clef du passé et de l'avenir[2]?

1. Otto Henne am-Rhyn, *Allgemeine Kulturgeschichte von der Urzeit bi- Gegenwart*, 6 vol., voir t. I, préface; cf. l'ouvrage cité de Jodl, *die Kulturgeschichtsschreibung*; Ottokar Lorenz, *die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben*.... Henne am-Rhyn fait ressortir la ressemblance croissante des peuples. Hellwald (*Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwickelung*, dédiée à Hæckel) rattache la Kulturgeschichte à l'histoire naturelle et, songeant à la désagrégation future de la terre, termine son livre par ce mot : Wozu?

2. Voir Bagehot : *Lois scientifiques du développ. des nations*; Mougeolle, *les Problèmes de l'Histoire*; Bourdeau, *l'Histoire et les Historiens, essai crit. sur*

Or, il apparaît à beaucoup d'esprits que la statistique se borne à préciser les faits connus ou à constater des faits inaperçus — d'un caractère plus ou moins général : et, au contraire, par beaucoup de penseurs la valeur explicative de la psychologie est, ou bien reconnue nettement, ou confusément entrevue. En même temps que les purs psychologues commencent à étudier l'esprit dans l'évolution historique et dans la diversité des caractères, les historiens, eux, tendent à rendre compte de l'histoire par la psychologie. L'esprit est le produit de l'histoire; l'histoire est la « concrétion » de la pensée[1]. Psychologie de l'humanité, psychologie des peuples, psychologie biographique : des essais divers se multiplient. Et toutes ces conceptions aspirent à se fondre, en absorbant l'érudition. — Il y a une *psychologie historique* qui s'élabore, sans avoir trouvé sa forme définitive[2].

D'autre part, tandis que l'histoire poursuivait et son analyse brute et ses tâtonnements de synthèse, un ordre nouveau de recherches apparaissait dans le domaine des sciences de l'esprit. En vérité, c'est une étrange fortune que celle de la *Sociologie* : mal accueillie d'abord, — comme étant aussi mal conçue que baptisée, — elle n'a pas tardé à devenir l'objet d'un engouement assez vif. Mais, à mesure que les travaux sociologiques s'entassaient, l'objet propre de la sociologie n'en demeurait pas moins vague et incertain : bien au contraire.

Le fondateur de la sociologie, Auguste Comte, reprenait une idée d'Aristote qui, retrouvée depuis par certains pen-

l'hist. considérée comme science positive; O. Lorenz, *op. cit.*; Lacombe, *l'Histoire considérée comme science*; et la bibliographie de mes articles cités, *Nouvelle Revue*, juin 1890.

1. Lazarus, *Verdichtung des Denkens in der Geschichte, Zeitschrift für Völkerpsychologie*, 2.

2. Hauffe, *Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes*; *Zeitschrift für Völkerpsychologie* : en particulier, *Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie* (Lazarus et Steinthal, n° 1) et *Verhältniss der Einzelnen zur Gesammtheit*; Le Bon, *les Lois psychologiques de l'évolution des peuples*; Lacombe, *op. cit.* Cf. Taine, Renan, Ribot (*la Psychologie all. contemporaine*), Stuart Mill (*Logique*, liv. VI, chap. IX).

seurs isolés, ou impliquée dans certaines catégories de recherches, n'avait pourtant encore, ni atteint son développement complet, ni triomphé de la théorie contraire. Cette idée, c'est que la société est un être naturel; que les individus qui la composent n'y forment pas une simple collection, mais constituent, par le fait de leur association, une réalité nouvelle qui a sa nature et ses lois propres. De là une science spéciale qui étudie la société, — peut-être aurait-il fallu ajouter : en tant que société[1]. — La sociologie d'Auguste Comte ne s'est guère trouvée être qu'une histoire, à grands traits et à loi générale, de l'humanité, où le fait de la sociabilité et son importance apparaissaient en relief : c'était, en somme, une tentative pour renouveler la philosophie de l'histoire sous un nom différent, avec un aspect plus scientifique. Si l'on considère les premiers sociologues, — Herbert Spencer, par exemple, aussi bien qu'Auguste Comte, — il y a dans la sociologie, en même temps qu'une constatation positive d'un grand intérêt[2], — celle du consensus social. — un effort d'une évidente maladresse pour expliquer le progrès en fonction des changements sociaux. La science des sociétés, à l'origine, trop pressée de conclure, est subordonnée à une philosophie générale, plus qu'elle n'est fondée sur les faits positifs.

Cependant on n'a pas tardé à réagir contre un excès dangereux d'ambition; on a senti et proclamé la nécessité des monographies dans la science des sociétés; on a déclaré qu'une science à peine ébauchée ne doit prétendre, ni à un objet parfaitement défini, ni à des résultats d'une grande généralité : on s'est mis à cultiver les sciences sociales, en négligeant quelque peu la sociologie[3]. — Les écono-

1. Voir Espinas, Introd. des *Sociétés animales*, et Durkheim, *Leçon d'ouverture* à son cours de science sociale (1888).

2. « Toute étude isolée des divers éléments sociaux est, par la nature de la science, profondément irrationnelle et doit demeurer essentiellement stérile à l'exemple de l'économie politique. » *Cours*, IV.

3. Schæffle marque la transition entre Comte, Spencer, et les monogra-

mistes et les juristes surtout — qui longtemps n'avaient été que des théoriciens — ont plongé, pour ainsi dire, leurs recherches dans l'histoire. En Allemagne, les séminaires de « sciences d'État », quelques revues spéciales, en divers pays, ont produit un nombre considérable de travaux où le point de vue dynamique remplace le point de vue statique, où les phénomènes économiques et juridiques sont étudiés dans la réalité contingente, d'après leur ordre de succession : et le caractère sociologique s'y marque, soit par le sentiment de l'interaction des phénomènes sociaux, soit par la préoccupation pratique des enseignements à tirer du passé pour organiser le présent[1]. Cette tendance historique-réaliste et ce mouvement analytique sont allés assez loin pour que, d'une part, cette question se soit posée parfois : y a-t-il *une* science sociale ou des sciences sociales seulement[2]? et, d'autre part, pour que l'histoire et la sociologie se soient mêlées étroitement et pénétrées. Tandis que l'histoire tendait à prendre un caractère sociologique, la sociologie, elle, prenait une forme historique; et, comme l'analyse historique aspirait à une synthèse, la synthèse sociologique se soumettait à l'analyse.

Cette confusion, à son tour, devait amener inévitablement une réaction, ou du moins un travail critique. Parmi les sociologues, il y en a toujours eu qui se sont posé des questions générales : mais l'effort maintenant devient plus marqué pour préciser l'objet, la méthode de la sociologie, et ses rapports soit avec l'ensemble des sciences de la nature, soit avec le détail des sciences de l'humanité. — Qu'est-ce qu'un fait social? Et quelle différence, s'il en existe une, y a-t-il entre

phistes.... Parmi ces monographistes, il en est qui ont étudié des formes et des aspects divers d'associations : sociétés animales, famille, etc.

1. Voir Espinas, *Histoire des doctrines économiques*; Saint-Marc, *l'enseignement de l'Economie politique dans les Univ. d'Allemagne et d'Autriche*; Blondel. *Notes sur l'Enseignement des sciences sociales dans les Univ. allemandes*; *Rev Intern. de Sociologie*, divers art. et Bibliographie; Bouglé, *les Sciences sociales en Allemagne*.

2. Voir dans la *Rev. Intern. de Soc.*, novembre 1894, Asturaro, *la Sociologie dans les Universités*.

un fait social et un fait historique? Qu'est-ce que la société? Est-elle un organisme, et quels rapports soutient la sociologie soit avec la biologie, soit avec la psychologie? Enfin la sociologie est-elle une science objective, qui permette seulement de prévoir l'avenir en constatant le passé et, en prévoyant l'avenir, de le préparer; ou bien est-elle, dans une certaine mesure, subjective, c'est-à-dire peut-elle poser un principe et proposer un idéal — que les constatations objectives n'infirment point, mais ne sauraient à elles seules révéler? Voilà les questions connexes qui, de façon plus ou moins nette, sont débattues contradictoirement par de nombreux penseurs. — Et voici ce qui nous semble, ou se dégager déjà, ou devoir sortir bientôt de ces contradictions.

Cette donnée capitale, que l'homme est sociable de nature et que l'association n'est pas « un phénomène par soi-même infécond, qui consiste simplement à mettre en rapports extérieurs des faits acquis et des propriétés constituées », — cette donnée est établie de jour en jour plus fortement[1]. On va jusqu'à définir le « fait social » comme produit par une force qui domine l'individu, comme résultant d'une contrainte extérieure et naturelle : mais, si la théorie du contrat social, de l'union artificielle, est désormais rejetée, la question est de savoir dans quelle mesure cette contrainte naturelle est extérieure aux consciences individuelles, et dans quelle mesure l'homme sociable pourrait bien produire cette contrainte sociale qu'il paraît subir.

1. Par opposition à « l'hypothèse atomistique » (expression de Schæffle). Voir Durkheim, *les Règles de la méth. sociologique*, *Rev. phil.*, 3e art., juillet 1894, p. 22; Izoulet, *la Cité moderne*. « L'homme moderne a normalement deux consciences; il a conscience de la société dont il fait partie, et ayant une existence propre distincte de la sienne; il a conscience en outre de son existence personnelle. De ces deux consciences, c'est assurément la conscience sociale qui est née la première. L'homme naturel, isolé, indépendant, tel que le concevait la philosophie du XVIIIe siècle, n'a jamais existé, c'est une pure entité métaphysique.... La première pensée humaine n'a pu être une pensée individuelle; elle a été sûrement une pensée sociale. » Duguit, *les Fonctions juridiques de l'État moderne*, *Rev. Intern. de Soc.*, mars 1894.

On a beaucoup répété, depuis un tiers de siècle, que la société est un organisme : les uns voyaient là une simple image, d'autres un rapprochement utile, d'autres encore une rigoureuse définition. Or, plus la sociologie s'est développée, plus il a été nécessaire de reconnaître, entre la société et les organismes ordinaires, à côté d'évidentes analogies [1], des différences tout aussi évidentes : le mot de *superorganisme* a été créé pour marquer au moins des réserves. La solidarité sociale a des caractères propres. Dans la société, la conscience des éléments apparaît plutôt que la « conscience commune ». La sociologie ne saurait donc purement et simplement reproduire ou continuer la biologie : la psychologie y joue un rôle. Mais quel est ce rôle? — Il y a là un problème particulièrement délicat. Les éléments qui constituent la société sont conscients, sont pensants [2]; et ils sont de plus en plus conscients et pensants : ils se pensent eux-mêmes, et ils pensent la société; et ils se pensent de plus en plus comme éléments de la société. La contrainte que la société exerce sur eux, ils l'acceptent, ils la veulent; et, par suite, ils la font évanouir peu à peu : ils reconnaissent qu'elle émanait de leur volonté inconsciente, qu'elle répondait à la loi intime de leur être [3]. En somme, l'individu, comme être pen-

1. L'idée de distinguer *structure* et *fonctions*, anatomie et physiologie sociales (Bau und Leben des socialen Körpers), a été féconde. Mais les fonctions et la structure ont été au début étudiées surtout dans leur rapport avec la vie *matérielle* de la société. Voir Worms, *Organisme et Société*, et Tarde, *l'Idée de l'organisme social*, *Rev. phil.*, juin 1895.

2. Il ne faut pas oublier que la matière inorganique s'unit dans une certaine mesure à la matière organique pour constituer la société.

3. « Le concours social mutuellement consenti, soit d'une façon purement automatique et réflexe, soit instinctivement, soit d'une manière raisonnée et même méthodique : voilà essentiellement ce qui distingue tout organisme social de tout organisme individuel.... Plus ce consentement revêt des formes intelligentes et libres, c'est-à-dire plus il est raisonné et méthodique, plus la séparation de la sociologie d'avec les sciences antécédentes est tranchée.... Plus on s'élève dans l'échelle des phénomènes sociaux, plus le contrat mutuel, plus la convention dans le sens large de cette expression et non dans sa signification artificielle du *convenu*, constitue le signe distinctif de la coordination sociale. » Le contrat social se trouve placé « non plus, avec Rousseau, au commencement des sociétés, mais à leur apogée ». De Greef, *Introd. à la sociologie*, I, chap. VI. Cf. Fouillée, *la Science sociale contemporaine* : théorie de l'*organisme contractuel*.

sant, et la société se développent parallèlement — ou mieux, réciproquement : le progrès de la société permet celui de l'individu, et le progrès de l'individu celui de la société. Au début, même, « l'individu est l'œuvre bien plus que l'auteur de la société »; la vraie psychologie, en un sens, est celle « des esprits associés[1] ». On conçoit donc une psychologie sociale où la psychologie pure, suivant la façon dont on la considère, est support ou dépendance de l'étude sociologique.

Et il ne suffit pas de constater cette ambiguïté de rapports : il faut faire ressortir la valeur profonde de la psychologie pure et sa réaction spéculative sur la sociologie. La psychologie laisse apparaître le principe même des transformations sociales dont la pensée est à la fois le résultat et l'agent. La société, c'est *l'être où s'épanouit la pensée en psychologie* : essentiellement plastique, la société se modifie et s'organise en fonction des progrès de cette pensée qui, dans la réflexion, atteint, par delà l'individu et l'être social, le fond même de l'être. Grâce à la psychologie réflexive, l'être social peut formuler sa loi en fonction de l'être. Évolution de la société, progrès de la réflexion, élaboration de la loi morale : tout cela se trouve lié.

Dès lors, on voit ce qu'il faut penser d'une sociologie purement objective qui étudierait les phénomènes sociaux comme des *choses*, — qui, même si elle faisait sa part à la psychologie, ne connaîtrait qu'une psychologie expérimentale et objective elle aussi, — qui n'attendrait enfin des indications sur l'avenir que de constatations concernant le passé[2]. On mécon-

1. Voir, sur cette question, de Roberty, *la Sociologie* — ouvrage très original; Espinas, *op. cit.*; Izoulet, *la Cité moderne*; Bouglé, *op. cit.*

2. « La réforme qu'il s'agit d'introduire en sociologie est de tous points identique à celle qui a transformé la psychologie dans ces trente dernières années. De même que Comte et M. Spencer déclarent que les faits sociaux sont des faits de nature sans cependant les traiter comme des choses, les différentes écoles empiriques avaient, depuis longtemps, reconnu le caractère naturel des phénomènes psychologiques et déclaré qu'ils devaient être étudiés d'après la méthode des sciences physiques. Cependant... les empiristes, eux aussi, n'employaient que la méthode introspective.... La psychologie scientifique n'a vraiment pris naissance que beaucoup plus tard, quand on fut enfin parvenu à cette conception que les états de conscience peuvent et

naît le caractère propre du règne social, psychologique, moral, — car c'est tout un, — en considérant les phénomènes de cet ordre comme purement *naturels* et soumis à une nécessité extérieure, — au lieu que cette nécessité est intime, qu'on en peut atteindre la source. Et ainsi, de cette nécessité on peut dégager un idéal, au lieu d'en observer et d'en prolonger simplement la « trajectoire ». Unité qui se fait, qui se reconnaît comme telle dans ses éléments, et qui par eux s'organise pour une fin qui se révèle en eux, — la société dispose dans une certaine mesure d'elle-même, est en partie affranchie de la « nature ». Sa loi prochaine, elle ne la reçoit pas, elle la fait, pour obéir — plus ou moins consciemment — à sa loi finale. Lorsqu'on parle de l'heure où les questions sociales seront résolues de la même façon que les problèmes des sciences mathématiques et physiques, on commet la plus grave erreur. La sociologie est quelque chose de singulier. Peut-être suffit-il de le comprendre, pour voir disparaître certains problèmes qui provoquent des discussions ardentes[1] : ainsi pour les rapports de l'individu et de la société. L'individu n'a de valeur que par la société, et sa valeur *réelle*

doivent être considérés du dehors, et non du point de vue de la conscience qui les éprouve.... » Durkheim, *les Règles de la méth. sociol.*, *Rev. phil.*, mai 1894, p. 486. La sociologie a sur la psychologie cet avantage que les faits sociaux apparaissent plus naturellement et plus immédiatement sous l'aspect de choses (p. 487). Cette conception, avec des nuances variées, un biais particulier pour traiter la sociologie, se retrouve dans les œuvres de MM. Gumplowicz, Novicow, de Greef, Pioger, Fragapane (*Contrattualismo e Sociologia contemporanea*); elle se trouvait déjà chez Taine. « Déterminer la trajectoire d'une force naturelle et s'abandonner à son courant, c'est tout le progrès. Prévoir l'avenir, signifie se soumettre aux lois de la nature. Or la science seule pourra déterminer un jour *la trajectoire de l'évolution sociale.* » Novicow, *les Luttes entre les soc. hum. et leurs phases successives*, p. 716. — Il faut remarquer que la méthode d'observation de Le Play — et de ses disciples orthodoxes — se rapproche à la fois et s'éloigne de celle des sociologues objectivistes. Selon Le Play, il n'y a qu'à observer ce qui est — mais pour *retrouver* des vérités obscurcies. « L'esprit d'innovation est aussi stérile dans l'ordre moral qu'il est fécond dans l'ordre physique. » *La Réforme sociale* : voir Donnat, *la Politique expérimentale*, pp. 337-338.

1. On a remarqué qu'il n'y a pas d'individualiste sage (ex. : Henry Michel, *l'Idée de l'État*) qui n'en vienne à faire sa part à l'être social, ni de socialiste sérieux qui ne fasse sa part à l'individu : dans Rousseau on peut trouver une société de convention et aussi bien une société naturelle. — Voir plus loin pour les rapports de l'individu et de l'*État*.

se tourne au profit de la société. *L'être où la pensée se développe et atteint le fond de l'Être* : si l'on définit en ces termes la société, une telle définition semble faire évanouir le conflit de la société et de l'individu, en réglant leurs relations par rapport à quelque chose qui leur est supérieur. Les théories sur la liberté et les droits absolus de l'individu, ou inversement, viennent de ce que nous sommes dans une période intermédiaire, où l'on pense trop et trop peu, et où échappe à beaucoup la pleine vérité.

Un certain nombre de sociologues contemporains s'efforcent de soustraire la sociologie à la méthode des sciences naturelles, reconnaissent le caractère *sui generis* des sciences de l'esprit : mais beaucoup font de la psychologie un usage étroit, fragmentaire[1]. La sociologie ne peut se constituer définitivement qu'en plongeant dans la psychologie réflexive pour s'épanouir en morale. C'est, pourrait-on dire, une hyperpsychologie, une psycho-morale : c'est une science orientée vers l'avenir, qui tend à *recréer* son objet en le connaissant, et à recréer le tout en recréant son objet. — Mais la société, même après qu'elle a trouvé sa loi dans la sociologie constituée, ne saurait, si plastique soit-elle, se transformer soudain. La sociologie, dans l'étude du passé, en même temps qu'elle vérifie sa loi par les transformations accomplies, reconnaît les possibilités actuelles de transformation. Elle considère — l'être social ayant des activités diverses — l'évolution de ces activités dans son rapport avec le développement de l'individu comme agent d'unification[2]. Mais cette

1. En Allemagne, par exemple : voir Bouglé, *op. cit.* M. Tarde, en France, a fait ressortir d'une façon très intéressante le caractère psychologique de la société, dans ce qu'il appelle la sociologie pure et générale; mais ses théories sont incomplètes et parfois arbitraires. Sur le caractère plastique de la société et l'orientation idéale de la science sociale, ceux qui me semblent avoir émis les idées les plus heureuses sont MM. Espinas (Leçon d'ouvert. au cours d'Écon. soc.), Belot (art. divers de la *Rev. phil.* et de la *Rev. de mét. et de mor.*), Marcel Bernès (*ibid.*, notamment *Rev. phil.*, sur *la Méth. de la soc.*, mars et avril 1895), Richard (notamment *Rev. phil.*, novembre 1895), Izoulet, *op. cit.*

2. De la *personne*, pourrait-on dire : on a quelquefois opposé heureusement la personne et l'individu.

évolution de l'être social s'est accomplie par des sociétés particulières; ces sociétés appartiennent à des races différentes [1]; dans les destinées de ces races, des contingences multiples ont joué un rôle considérable. Le problème, à la fois spéculatif et pratique, de la sociologie se précise et se ramifie, en quelque sorte, dans l'histoire.

Et maintenant qui ne le voit? par la sociologie seule l'histoire s'éclaire et trouve sa raison d'être; mais par l'histoire seule la sociologie se vérifie et devient efficace. Ou plutôt, ni sociologie ni histoire ne sont des sciences véritables, des touts satisfaisants : ce ne sont que des *points de vue*. Ce sont les deux aspects complémentaires d'une science plénière, à la fois spéculative et pratique, rétrospective et idéale, qui doit remplacer, corriger, parfaire cette philosophie de l'histoire aujourd'hui condamnée.

Synthèse historique, — ainsi proposons-nous d'appeler la science plénière : anthropologie aurait convenu assez bien, si le mot n'avait pris un sens restreint et, par suite, n'était équivoque. Il y faut considérer cette fin en vertu de laquelle le règne humain se transforme et s'unifie, et ces contingences parmi lesquelles l'unification se réalise lentement : la *loi active* et la *résistance historique*. Psychologie ontologique et psychologie sociale, d'une part, de l'autre, psychologie historique — c'est-à-dire psychologie des peuples et des individus : voilà ce que la Synthèse historique doit fondre pour organiser l'avenir. La pédagogie accomplit son œuvre directrice d'après la psychologie générale, d'après la science des caractères, et d'après certains caractères donnés : ainsi peut-on concevoir une *anthropagogie*, qui serait la Synthèse historique appliquée : et là est l'aboutissement de toute l'Historique.

Pour revenir, en terminant, à l'érudition, on comprendra

1. La *Zeitschrift für Völkerpsychologie* distingue l'étude du *Volksgeist* et celle des *Volksgeister*, la *Psychologie Völkergeschichtliche* et la *Psychische Ethnologie*.

aisément qu'elle puisse elle-même — à l'état brut, en quelque sorte, et en dehors de son emploi synthétique — prendre un double aspect : plutôt sociologique, lorsqu'elle groupe et classe les faits par rapport à la société, au tout; plutôt historique, lorsqu'elle les étudie à leur place, dans leur série causale et leur individualité. — Et remarquons que, du point de vue de la synthèse, elle trouve une règle et une limite. Considérée comme historique, l'érudition doit davantage ramasser le menu détail des faits contingents, les *singularités* : mais elle doit s'attacher aux faits les plus rapprochés, les plus éclairés, en quelque sorte, et le plus aisément connaissables; ce sont les derniers siècles, c'est la civilisation moderne, ce sont les races actuelles qui en sont le domaine propre. Considérée comme sociologique, elle a un champ plus étendu mais plus étroit : ce sont des faits très généraux, et non plus individuels, singuliers, qu'elle recueille, — ceux précisément qui apparaissent le mieux jusque dans le passé le plus lointain [1]. — Les origines, autant que possible, — pour rattacher l'histoire à l'ensemble de l'historique; l'ensemble de l'évolution sociale, — pour suivre le progrès de la civilisation ; les grandes, et surtout les plus récentes formations ethniques, le détail enfin des derniers siècles, — pour régler les transformations prochaines : voilà le programme du savoir nécessaire. Mais il n'est pas nécessaire de tout savoir. Ce qu'il faut, c'est discerner les recherches utiles et les mener vigou-

1. Ce qu'on appelle anthropologie est souvent un ensemble assez confus, insuffisamment délimité, de recherches. Pour certains savants, elle est simplement l'étude de l'homme physique; c'est « la branche, détachée de l'histoire naturelle, qui traite de l'Homme » en tant qu'animal (Blumenbach, Serres, Broca, Quatrefages. Topinard. Voir ce dernier, *l'Homme dans la nature*. chap. I. et II); selon d'autres, elle embrasse l'ethnographie. Pour ces derniers, elle absorbe naturellement tout le *préhistorique*: selon les premiers. elle ne prend du préhistorique, en abandonnant la « paléo-ethnographie », qu'une « paléo-anthropologie ». — Il y a une étude de l'homme physique qui est à la base de la Synthèse historique, qui — comme l'étude des sociétés animales à un autre point de vue — la réintègre dans l'évolution zoologique; qui se prolonge naturellement dans la psychologie sociale, dans l'ethnographie et la psychologie historique. Les divisions factices tombent, les discussions sur des définitions arbitraires cessent, dès que se laisse concevoir nettement la Synthèse historique.

reusement; c'est procéder avec pleine conscience, d'après des principes, par suite en appliquant une méthode efficace.

En somme, la Synthèse historique, une fois conçue, règle le travail de l'érudition, en même temps que, rattachée à l'ensemble de l'Historique, elle dirige, par les résultats acquis, vers des résultats nouveaux l'effort de Synthèse totale.

CHAPITRE III

L'INCONNAISSABLE ET LA SYNTHÈSE

Et maintenant il est aisé de comprendre que la Science, si elle subit des attaques injustes, est presque toujours maladroitement défendue.

Il ne doit pas coûter aux savants de reconnaître leur ignorance; et, en fait, la plupart sont modestes. Mais autre chose est la modestie du savant, et autre chose l'espoir du penseur; autre chose est le savoir actuel, et autre chose la portée de l'esprit. — La naïveté primitive, qui improvisait le dernier mot de l'univers, persiste dans l'exigence de ceux qui, trouvant la science trop lente, se hâtent de la déclarer impuissante. Quand donc a commencé la pensée réfléchie, la science? Et quelle portion des choses tombe naturellement sous nos prises? Dans l'immense étendue de l'espace et du temps, comme est restreint notre domaine primitif! Nous sommes semblables au naufragé qui, jeté sur une côte inconnue, envelopperait d'un coup d'œil rapide les pierres et les arbres, et, par quelques pouces de terrain, caractériserait d'abord toute la contrée; puis qui, déconcerté et incertain, renoncerait bientôt à la connaître. Étrange prétention de l'homme : savoir de suite l'alpha et l'oméga de tout! Il improvise la connaissance avec les *dogmes* ou les *systèmes*; et il l'improvise à rebours avec les *mystères*, puisqu'il affirme sur tel ou tel point l'impossibilité de savoir. L'*Inconnaissable*,

précisément, c'est le mystère triomphant, c'est la forme négative de la religion, c'est la solution du désespoir[1].

Quelle attitude différente et quelle conception nouvelle de la destinée humaine, si l'homme se rend compte, aussi bien que de son ignorance présente, de ses ressources pour savoir! Une ferme confiance, un anthropocentrisme réfléchi doit l'animer dès lors et le soutenir. Il ne sait partiellement que parce qu'il peut savoir intégralement; il doute, et il a une foi robuste. Ses principes sont des hypothèses qui ne se créent leur preuve que peu à peu; mais ces principes qu'il appliquait — comme il respirait l'air — avant de les formuler, s'imposent à lui, à plus forte raison quand il les formule. Archimède disait : Donnez-moi un point d'appui,

1. Voir sur ce point l'intéressant petit livre de M. de Roberty : *l'Inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie* : «... Il y a une identité parfaite entre les concepts « centraux » des religions les plus primitives, ou des systèmes métaphysiques les plus arriérés, les plus personnels, et le concept de l'inconnaissable » (p. 24). « Le surnaturel et l'inconnaissable ne sont que deux noms différents s'appliquant à un seul et même objet.... » Le mysticisme est « une forme suraiguë de l'agnosticisme »; «... tel il était à l'époque des Alexandrins..., et tel il est encore de nos jours, soit qu'on nous parle « de faits ultimes incompréhensibles », de « relatif inconcevable s'il n'est pas en relation avec un non-relatif réel » (Spencer), soit qu'on invoque « la double immensité de l'espace sans bornes et de l'enchaînement des causes sans terme, océan qui vient battre notre rive et pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable » (Littré) » (pp. 26-27). — Voir aussi dans la *Rev. phil.* (octobre 1893, janvier 1894), Fouillée, *l'Abus de l'Inconnaissable et la Réaction contre la science.* « Nous n'avons rien à dire d'un monde nouménal, déclare M. Fouillée, qui posséderait en lui-même une constitution entièrement dépourvue de toutes relations et par cela même chaotique pour nous; ce monde intelligible resterait à jamais inintelligible. » Cependant M. Fouillée persiste à penser que « l'idée toute problématique de l'inconnaissable peut et doit élever sans cesse un point d'interrogation au delà de tout le connaissable... ». — Dans la *Philosophie de Jacobi* (préface), M. Lévy-Bruhl montre que l'agnosticisme dans l'histoire de la philosophie est « le signe d'un transfert » et annonce la substitution de doctrines de la croyance à celles de la connaissance. — Voir sur la croyance, P. Bourget, *Rev. de Paris*, 1er mai 1895, à propos de *En Terre Sainte* de P. Loti : « Une évolution singulièrement importante s'est accomplie. La théorie de l'Inconnaissable, posée par Hamilton d'abord, puis par Spencer et par Huxley, a peu à peu développé toutes ses conséquences, entre autres celle-ci, la plus inattendue et la plus féconde : une séparation définitive de domaine entre la Science et la Foi, et cette séparation est du même coup une réconciliation. Devant les problèmes de substance et de cause, d'origine et de fin, la Science *actuelle* ne dit pas seulement : « Je ne sais pas ». Elle dit : « Je ne saurai *jamais* ».... Et voici la porte ouverte à d'autres facultés — si elles existent — qui n'ont plus rien de commun avec la recherche positive et raisonnée... » (p. 64).

et je soulèverai le monde. Nous avons notre point d'appui pour unifier tout l'être : c'est le moi.

Croire à l'impuissance absolue de la raison est un cas assez rare où se révèle une sorte de lassitude maladive et d'infirmité de l'esprit. Mais trop nombreux demeurent ceux qui se font de la science une idée chétive, mesquine — mesquine au prix de sa valeur réelle[1]. « Quel est donc le chimiste, dit-on, le physicien, le physiologiste qui croit tout pénétrer? Avouer l'impuissance de la science est une règle élémentaire de toute connaissance scientifique. Nous n'assistons qu'à des phénomènes. La nature intime des choses nous échappe.... Pour découvrir des lois, des faits, des phénomènes, des méthodes, nous n'en sommes pas plus avancés quant à l'essence même des choses.... » Il n'est aucune question scientifique à propos de laquelle il soit sage de dire : « On échouera toujours[2] »; mais « il est malheureusement trop vrai que nous, parcelle prodigieusement petite du grand Tout, molécule débile égarée dans l'*infini* de l'espace et dans l'*infini* du temps, *nous ne pourrons jamais* remonter à la cause de notre existence et en donner la formule complète[3] ». — Sans doute, un chimiste en tant que chimiste, un physicien en tant que physicien, ne peut ni ne prétend tout pénétrer. — Le savant, poursuit-on, dans son laboratoire, «se préoccupe d'un point limité, précis :

1. Il est presque inutile de rappeler la polémique à laquelle a donné lieu un article de M. Brunetière (*Rev. des Deux Mondes*, 1er janvier 1895), *Après une visite au Vatican*. Voir Richet, *la Science a-t-elle fait banqueroute ?* (*Rev. scient.*, 12 janvier); Berthelot, *la Science et la Morale* (*Rev. de Paris*, 1er février); les discours prononcés au banquet Berthelot (5 avril); Bernard Lazare, *Rev. encyclopédique*, 20 avril; div. articles de la *Rev. de mét. et de mor.*, par Darlu, Rauh, etc. — A la même époque paraissait le livre de M. Balfour, *The foundations of Belief* : « Sous l'apparence d'un traité théologique, c'est en réalité un véritable manifeste mystique, ou, si l'on veut, nihiliste » (Th. de Wyzewa); cf. sur ce livre, *Rev. de mét. et de mor.*, novembre 1895, J.-E. Mac Taggart. Voir pour le point de vue opposé (*Rev. scient.*, 2e semestre 1891) un très intéressant discours de Lodge à l'Association britannique pour l'avancement des Sciences, sur *les Progrès des sciences physiques*.

2. Richet, art. cité; voir des exemples d'affirmations de ce genre et de démentis qu'elles ont reçus.

3. Richet, *ibid.*

la détermination d'un oursin, la cristallisation d'un sel, la correction d'un thermomètre.... Un chimiste célèbre a passé quarante ans de sa vie à mesurer, avec plusieurs décimales, la dilatation du mercure, du verre et de quelques gaz. » Des milliers d'hommes peinent tout le jour, « satisfaits si, à la fin de leur journée, ils ont fait avancer de quelques imperceptibles lignes le petit problème minuscule qu'ils se sont proposé de résoudre » ; ils sont comme le soldat qui va et vient, tiraille dans la fumée, sans rien comprendre de la bataille. — Mais y a-t-il donc là nécessité? Et le chimiste qui passe quarante ans à préciser quelques mesures est-il condamné à ignorer pourquoi il le fait? Et les différents chimistes, sans rien relâcher de la minutie de leur tâche, ne peuvent-ils concerter de plus en plus leurs efforts? Et les diverses sciences, sans rien perdre de leur exactitude, concourir toujours davantage? Et ne peuvent-elles concourir à des fins supérieures, à une fin suprême? Ne ressort-il pas de tout ce livre que cela est possible et que cela tend à être? Ne voit-on pas enfin que les purs savants — convaincus presque toujours que les penseurs ne peuvent rien entendre aux sciences — eux-mêmes, en réalité, n'y entendent rien à fond pour la plupart, — sinon faute de culture philosophique, du moins faute d'une psychologie assez pénétrante [1] ? Ils ne comprennent pas le moi : ils possèdent la clef du savoir, et ils ne le soupçonnent pas.

Sans doute, grâce à la conception d'une « science idéale », certains arrivent à se faire des connaissances humaines une idée très haute en apparence : mais cet « échafaudage » de « symboles » et d' « hypothèses », qui s'appuie sur les faits et les lois, n'est qu'une coordination du savoir positif ; il en « dérive », et il ne saurait permettre d'atteindre « l'essence des choses [2] ». — En réalité, la science est « idéale » par ses

1. Dans cent ans, « la philosophie proprement dite n'existera plus ; le côté métaphysique ira aux astronomes, aux mathématiciens, aux physiciens : le côté psychologique sera la part des physiologistes ». Richet, *Dans cent ans*, p. 221.

2. Berthelot, art. cité, p. 459.

principes premiers, ses fondements, et non par ses hypothèses dernières. On a beau reconnaître le monde de la conscience[1] et déclarer que, — comme, au bout de la science positive, il y a la science idéale, — ainsi il y a une morale idéale « qui annonce et précède l'évolution de la morale future », on n'atteint pas, en définitive, les principes fonciers de l'une et de l'autre : on les laisse juxtaposées; on n'arrive pas à les fondre, à joindre la nature et l'histoire, — à voir réagir aussi bien la morale sur la science que la science sur la morale; et on n'arrive point, par conséquent, à contenter l'esprit en réglant la vie, — on n'arrive pas à fonder une doctrine de vie.

Somme toute, pour le grand nombre des savants comme des ignorants, les progrès de la science n'ont abouti, ne sont destinés à aboutir qu'au progrès de ce qu'on appelle la *civilisation*. « Science et civilisation, disent-ils, sont deux termes identiques » : on ne voit pas « par quelles subtilités et quels artifices de langage on pourrait les séparer.... » « Science, civilisation et morale, ces trois termes sont parallèles[2]. » — Il est dangereux de lier ainsi la civilisation et la science : car si dans le progrès matériel, — qu'on ne saurait ni contester sans aveuglement, ni célébrer sans banalité, — tout ne contribue pas au bonheur de l'homme; si le progrès moral est parfois entravé plutôt que servi par le progrès matériel et même par le progrès intellectuel, que sera-t-on réduit à penser? Ne devra-t-on pas condamner cette science, qui peut être nuisible, en même temps que cette civilisation, qui demeure imparfaite et viciée? Par ses progrès, dira-t-on, la science est responsable de l'égoïsme et de la cupidité des uns, de la souffrance des autres, du labeur mortel des mines, de l'opposition qui s'accentue entre le capital et le travail,

1. La science « établit les seules bases inébranlables de la morale, en constatant comment celle-ci est fondée sur les sentiments instinctifs de la nature humaine, précisés et agrandis par l'évolution incessante de nos connaissances et le développement héréditaire de nos aptitudes ». Berthelot, *Discours*. M. Richet, lui, parle d' « une morale impérative, conséquence même de la science », qui ne se comprend guère.

2. Ch. Richet, art. cit.; cf. *Dans cent ans*.

des dépenses inouïes de guerre [1]. — On se tracera donc de la civilisation future, d'après la civilisation actuelle, un tableau où persisteront le mal comme le bien, d'une séduction médiocre, et qui, même, aux âmes généreuses fera prendre en pitié l'effort relativement stérile de l'humanité. « Ouvriers, bourgeois, paysans, le monde futur sera essentiellement démocratique et utilitaire; en somme, une société à peu près constituée comme notre société actuelle. Elle aura les défauts et les mérites de la démocratie, mais ils seront, les uns et les autres, portés à l'extrême. Les places, recherchées avec ardeur, et obtenues par l'intrigue et la faveur; la concurrence pour la vie, impitoyable; les hommes politiques, faisant des bassesses pour obtenir le suffrage de la foule. En un mot, le gouvernement peu estimé, assez peu puissant d'ailleurs, mais forcé, pour conserver le pouvoir, de gouverner sans trop de prévarication et de satisfaire aux besoins du peuple. La richesse sera encore le principal élément de la puissance; mais cette richesse sera plus également répartie qu'aujourd'hui.... Il ne faut pas avoir grand espoir dans le siècle qui viendra. Les hommes auront les mêmes passions, et ces passions seront peut-être moins efficacement combattues. La cupidité et l'égoïsme feront des progrès, si tant est qu'il y en ait encore à faire; et les liens de la famille iront en se relâchant à mesure que les liens sociaux seront plus forts... [2]. » — Ou encore on ira étudier en Amérique « le monde que nous préparent la Démocratie et la Science, ces deux grandes ouvrières de nos destinées futures [3] ». Puisque la science, en Europe, malgré le bienfait « d'un maniement plus adroit de la nature », a tué la foi au surnaturel, sans apporter d'autre aliment à l'âme qu' « un pain d'amertume et un breuvage de mort [4] »,

1. Brunetière, dans le *Figaro*, 4 avril 1895. On trouve dans la littérature un écho de ces discussions : G. Duruy, *Ni Dieu ni maître*; Léon Daudet, *les Morticoles*; de Curel, *la Nouvelle Idole*....

2. Ch. Richet, *Dans cent ans*, pp. 134-135 et 143-144.

3. Bourget, *Outre-mer*, lettre-préface.

4. *Ibid.*, t. I, p. 7.

mais qu'il y a « dans toutes les grandes forces irrésistibles de la société comme dans celles de la nature un caractère fatal et partant sacré[1] », on nous propose d'imiter cette jeune et vivace, cette avide et brutale démocratie scientifique, qui ne demande à la science que ce qu'elle peut donner de satisfactions positives, qui ne se désespère pas de ne lui point devoir ce qu'elle n'attendait pas d'elle, et qui, d'ailleurs, avec sa « lucidité distributive », poursuit « parallèlement » sa vie religieuse[2]. Comme s'il n'y avait pas là, chez ce peuple si jeune et, pour ainsi dire, étourdi par l'impatience de ses désirs, la méconnaissance d'un problème que ses penseurs déjà cherchent à résoudre! La science aboutit inévitablement — selon la formule habituelle — à « émanciper la pensée ». Mais la pensée ne s'émancipe que pour retrouver une foi : et si la civilisation présente fait un usage maladroit ou précaire de la science, elle n'en est pas moins, grâce à la science, en travail d'une ère nouvelle.

Qu'on se rappelle l'enthousiasme de Bacon, ses espoirs frémissants et son ardeur conquérante. Mais cette conception de la conquête scientifique — et c'est la conception anglaise — reste pratique et terre à terre. Il ne s'agit que « d'améliorer la condition humaine », de « munir le genre humain de nouvelles puissances et de nouveaux instruments d'action ». « Le but de notre Institut, dit un personnage de *la Nouvelle Atlantide*, est la découverte des causes et la connaissance de la nature intime des forces primordiales et des principes des choses, en vue d'étendre les limites de l'empire de l'homme sur la nature entière et d'exécuter tout ce qui lui est possible[3]. » Et Locke, après Bacon, comme lui, croit que la physique peut « nous procurer des commodités », mais non « une connaissance générale[4] ». — La fin de la science

1. Bourget, *Outre-mer*, t. I, p. 8.
2. *Ibid.*, t. II, pp. 321-324.
3. Cité par Taine, *Littérature anglaise*, t. I, p. 395.
4. *Essai*, trad. Coste, IV, XII, 10.

est bien autrement passionnante, et plus noble, et, pour tout dire d'un mot, plus religieuse. Le pouvoir qu'elle donne à l'homme, ce n'est pas pour le bien-être : c'est pour le souverain bien. Il faut revenir au point de vue d'un Descartes — mais complété — ou d'un Spinoza — mais corrigé. Spinoza, a-t-on dit, a l' « optimisme intellectuel », l' « audace tranquille » des grands anciens : précisément, cette audace des anciens doit nous animer à nouveau, mais plus patiente, en quelque sorte, et qui sache faire le départ entre le savoir actuel et le savoir virtuel.

Malgré tout, objectera-t-on, semblent devoir subsister à jamais les problèmes d'origine et de fin. Pourquoi la sensibilité crée-t-elle l'apparence du multiple? — Il n'y a là, sans aucun doute, que l'illusion d'un problème. — Comment s'accomplira l'unification? Est-ce par une synthèse *réelle* et une transformation de la matière apparente? Est-ce par la domination du règne supérieur sur tout le reste asservi? — Les mots eux-mêmes ici sont impropres, inadéquats, comme les hypothèses. Le problème de la fin s'évanouira lorsque la fin sera atteinte, et du même coup évidemment celui de l'origine. Il n'y a pas lieu de les poser; ils n'existent pas, à vrai dire : ce ne sont que des aspects de ce problème de l'être, qui est le tout de la science, de la pensée, de l'action, — qui est le Problème. Au dogmatisme immédiat substituons donc le dogmatisme expectant.

« Le but de la philosophie de Platon fut de faire de l'homme un dieu. Le but de la philosophie de Bacon fut de fournir à l'homme tout ce qui lui est nécessaire tant qu'il continue d'être un homme. Le but de la philosophie de Platon fut de nous élever au-dessus des besoins vulgaires. Le but de la philosophie de Bacon fut de pourvoir à nos besoins vulgaires[1]. » C'est Platon qui avait raison, et Aristote, lorsqu'il s'écriait : « Nous ne devons pas, bien que nous ne soyons

1. Macaulay, étude sur Bacon, dans les *Essais*.

que des hommes, nous borner, comme quelques-uns le veulent, à des connaissances humaines, nous réduire, tout mortels que nous sommes, à une condition mortelle; il faut nous affranchir, au contraire, autant qu'il est en notre pouvoir, des liens de la condition mortelle[1] ». Mais de Bacon il faut retenir cette conception d'une puissance conquérante, d'une méthode active, et cet enthousiasme de l'œuvre à accomplir.

C'est une absurdité et un leurre que l'impassibilité dans la recherche, que ce désintéressement et cette froideur dont on fait une loi au savant. Le savant doit être calme, mais intimement ému. Certes, dans la bataille, le sang-froid et le calcul sont nécessaires : mais avec la seule prudence, sans l'amour de la gloire, sans l'amour de la patrie, sans tout ce qui frémit et palpite dans son cœur, que vaut un chef? Quel ressort a-t-il pour vaincre? Et lui aussi, l'homme qui cherche et qui pense, il livre un combat dont le prix est singulier; l'instrument dont il dispose pour la victoire est d'une singulière puissance : le désir, la confiance, la joie, toutes les émotions peuvent agiter son cœur, — pourvu que son intelligence demeure patiente et lucide.

1. *Morale à Nicomaque*, X, VII. « Dès l'âge de seize ans, à l'Université, la philosophie d'Aristote déplut à Bacon, parce qu'elle lui semblait inutile pour la vie, « incapable de produire des œuvres qui servissent au bien-être de l'homme ». Taine, *op. cit.*, p. 394.

PROLÉGOMÈNES A TOUTE SPÉCULATION FUTURE

> « Vous n'avez pas le droit d'oublier la vie à force de penser. »
> (FICHTE, *Discours à la nation allemande*, XIV, III.)

Sous ce titre, — qui rappelle Kant et sa superbe confiance en son esprit, mais qui n'annonce ici que les résultats de la Pensée collective, — je voudrais résumer en quelques propositions, pour plus de précision et de clarté, tout ce qui a été établi jusqu'à présent dans cet ouvrage. Souvent l'abondance du développement fait paraître plus solide qu'elle ne l'est une trame d'idées : c'est une raison pour que le penseur honnête simplifie l'expression des siennes.

1. LA PHILOSOPHIE

Voici donc une chaîne de propositions dont la certitude va décroissant parce que les derniers anneaux n'en ont pu être encore rivés par le temps.

1. Celui qui cherche la vérité doit mettre en doute tout le contenu de l'esprit, sans excepter ni les données de la science ni les dogmes de la religion.

2. Il y a une méthode pour savoir si l'esprit humain est capable de vérité, et cette méthode est historique. La vérité n'étant accessible à l'individu que si elle l'est à l'humanité, il faut commencer par réfléchir la réflexion des philosophes, par

repenser la Pensée humaine et prendre conscience de son histoire.

3. Or l'histoire de la Pensée manifeste les progrès de la Pensée. C'est une erreur de croire à l'éternel conflit et à l'éternel recommencement des systèmes. Parmi les contingences, un travail logique s'est poursuivi dont les résultats finissent par éclater.

4. La pensée affirme l'unité du sujet et de l'objet et, dans son travail, cherche à la concevoir. Il apparaît que l'idéalisme et le matérialisme sont également absurdes, que le dogmatisme est aussi intenable que le scepticisme : seul d'entre les systèmes possibles, le monisme subsiste, — mais comme hypothèse à prouver et non comme vérité établie.

5. Le progrès de la Pensée aboutit surtout à mettre en évidence l'agent de ce progrès même : et c'est la Science. La Science est une méthode de résolution des problèmes philosophiques : elle est la méthode active pour établir la vérité.

6. Pour comprendre le rôle de la Science, il faut se faire une juste idée du savoir positif : il faut avoir précisé la valeur foncière de la psychologie et son rapport avec la science vulgaire ou étude objective des phénomènes.

7. La psychologie découvre dans la conscience la réalité du moi et celle du non-moi : elle définit le moi comme unité sentante et, par suite, unifiante; elle pose le non-moi sans le définir. Mais le non-moi n'est concevable que d'après le moi. La science repose sur une hypothèse nécessaire, qu'elle prouve peu à peu : elle est une application, d'abord spontanée, du moi au non-moi, une extension de la psychologie.

8. L'esprit n'analyse les phénomènes que pour les mieux unifier. Dans la connaissance empirique, il constate leurs rapports; il en démêle de constants : ce sont les lois. Dans la connaissance mathématique et la connaissance historique, il approfondit les lois.

9. La mathématique affirme et prouve une unité qui est dans la causalité; l'historique affirme et prouve une unité qui

se fait par la causalité. Elles procèdent de deux principes — celui d'identité et celui d'unification — qui ont leur origine dans la nature du moi. L'application heureuse de ces principes étend l'être du moi au Tout. L'anthropomorphisme est légitime, à condition d'être épuré.

10. Il y a, s'éclairant l'une l'autre, une nature faite et une nature qui se fait; il y a des règnes, en quelque sorte, superposés : le règne inorganique, le règne organique et le règne moral ou pensant. L'étude du second, si l'on rapproche les notions empiriques de forme et de mouvement de la notion subjective de sensibilité, permet de concevoir jusqu'à un certain point comment se concilient l'identité et le changement, la multiplicité et l'unité. Le réel se diversifie par les nodalités, pour ainsi dire, d'une sensibilité diffuse, et s'unifie par l'unification des unités sentantes. Mais ici les termes nous trahissent.

11. Il n'y a pas de connaissance « métaphysique ». Les problèmes métaphysiques, ou bien n'existent pas, ou peuvent être transposés en problèmes scientifiques. Les difficultés de la substance, de l'infini, de l'espace et du temps viennent de ce qu'on introduit dans l'être des conceptions phénoménales. Le phénomène n'explique pas l'être : il en exprime le dessin intérieur et changeant. Le problème de la liberté ou de la contingence, c'est, précisément, mais mal posé, celui du changement, de l'unification dans l'unité.

12. La Science s'attaque à l'Être. L'être qui est, l'être qui se fait, les rapports dans l'être de ce qui est avec ce qui se fait : voilà le triple objet de la recherche synthétique. Mais l'unité qui est se prouve à mesure qu'apparaît mieux l'unité qui se fait. Ainsi, c'est le problème de l'unification qui doit orienter la Synthèse des sciences.

13. Mais l'unité ne serait prouvée définitivement qu'une fois faite. L'histoire humaine prend dès lors une importance double, spéculative et pratique. Elle est quelque chose d'inachevé : l'unification aboutit dans l'humanité à la pensée consciente qui la continuera.

14. Il importe de tirer les sciences de l'humanité du chaos où elles sont plongées. Les études proprement historiques tendent à une psychologie des peuples et des caractères; les études sociologiques tendent à une psychologie sociale, où la société serait définie comme l'être dans lequel la réflexion atteint l'Être. Mais l'histoire et la sociologie ne sont que des points de vue : il y a une Synthèse historique à créer, pour préciser la loi humaine et les résistances à l'accomplissement de cette loi.

15. L'Histoire est le nœud de la science et de la vie : par elle, la Synthèse règle l'activité, la règle d'activité détermine le rôle et l'avenir de la synthèse. Ce qu'est la psychologie à la conception de la science, l'Histoire l'est à la direction de la Synthèse : et, comme l'anthropomorphisme, l'anthropocentrisme est légitime, à condition d'être bien entendu.

16. Il y a un inconnu immense : il n'y a pas d'inconnaissable. L'humanité possède la vérité, mais comme hypothèse. Elle affirme, elle conçoit, elle prouve peu à peu l'unité. Elle vit sur un dogmatisme expectant. En un sens, le problème philosophique est résolu; en un autre, il se résout par la Synthèse dans l'Histoire. Et partis de l'Histoire, nous y sommes revenus.

II. LE PHILOSOPHE

Sans doute il y aura encore de purs psychologues et, par survivance du passé, des philosophes-métaphysiciens. Mais, désormais, le vrai philosophe, c'est le savant qui comprend l'histoire; c'est l'historien qui rattache à l'histoire la science; c'est celui qui par la synthèse des connaissances règle la vie. Le vrai philosophe est le maître de l'action.

Aucun philosophe n'a été un pur spéculatif. Mais le grand penseur d'autrefois menait volontiers une vie solitaire. A contempler l'Être, à concevoir, tant bien que mal, la vérité dont le principe est dans le Moi, il goûtait des joies pro-

fondes, les douceurs égoïstes de la pensée pure, l'orgueil de sa force intérieure.

Ce qu'a éprouvé Descartes dans son « poêle » d'Allemagne, et en Hollande, libre et seul au milieu même des foules; ou Spinoza dans sa « vie cachée » du Paveljoensgracht; ou Kant dans sa petite ville et sa monotone existence de Kœnigsberg : leurs biographes nous le font comprendre. « Pendant tout l'hiver de 1802, Kant ne sortit pas une fois. Au printemps, on essaya de lui faire faire quelques promenades en voiture et de le descendre dans son jardin.... Il se sentait mal à l'aise comme dans une île déserte, et redemandait les lieux auxquels il était accoutumé (son cabinet de travail et cette chambre à coucher toujours fermée, d'où le jour et le feu étaient bannis en toute saison). Le printemps ne lui fit presque pas d'impression. Quand le soleil brillait dans le ciel, quand les arbres commençaient à fleurir, et que ses amis lui faisaient remarquer, pour l'égayer, ce réveil de la nature, il disait avec froideur et indifférence : « C'est de même chaque année, et toujours de même »...[1]. » On ne peut se rassasier, a-t-il écrit quelque part, « d'admirer en soi-même une force qui ne recule devant aucune force de la nature »; c'est « le point d'Archimède où la raison peut fixer son levier ». A Archimède, à Newton, à Colomb, ces grands philosophes se comparent superbement : ils croient découvrir l'Univers dans leur méditation.

Certains se sont plus mêlés à la vie, ont plus cherché à la transformer : un Bacon, un Leibnitz, un Berkeley. « Je ne suis qu'un sonneur de cloche qui se lève le premier pour appeler les autres à l'église », a dit Bacon. — Or le philosophe d'aujourd'hui, qui a pris pleine possession et de son moi et de l'histoire, y trouve un ferme appui, mais pour agir : il doit agir sur la nature afin de mieux comprendre l'humanité, et sur l'humanité afin de mieux conquérir la nature.

1. Cousin, *Fragments et souvenirs*, p. 36.

— Penseurs, s'écriait Fichte, — dans ces admirables *Discours* qu'il faudrait refaire aujourd'hui pour nous, — « vous vous égariez trop souvent à l'aveugle dans le domaine de la pensée pure, sans vous inquiéter du monde présent ni rechercher les moyens de rattacher à la réalité toutes ces élucubrations de votre esprit ; vous décriviez votre monde à vous et laissiez l'autre trop à l'écart.... Vous n'avez pas le droit d'oublier la vie à force de penser.... Si notre époque est plongée dans les ténèbres, c'est que l'on s'est habitué à faire obscur dans les livres proposés à la réflexion[1]. »

1. *Discours à la nation allemande.* XIV, III, trad. Philippe, p. 255.

CONCLUSION

LA DESTINATION DE L'HOMME

« Si vous aviez une seule goutte de foy, vous remuëriez les montagnes. »
(CHARRON, *De la Sagesse*, livre II, chap. V, 8, éd. de 1607.)

I

L'ÉTHIQUE

1. LE PROBLÈME MORAL

« Je demandais un jour à Fichte, raconte Mme de Staël, s'il ne pouvait pas me dire sa morale plutôt que sa métaphysique. — L'une dépend de l'autre, me répondit-il. — Et ce mot était plein de profondeur : il renferme tous les motifs de l'intérêt qu'on peut prendre à la philosophie[1]. » La spéculation, en effet, le retour de la pensée sur elle-même, ne tend qu'à diriger l'action : c'est avec raison que Fichte fait résolument de la philosophie entière une Éthique, comme tous ceux qui, à quelque degré, ont recueilli l'héritage de Spinoza. « Spinoza avait montré qu'il n'y a pas de morale en dehors de la vérité, et, d'autre part, que la vérité comprise est, par elle-même, sans addition extérieure, toute la morale. Les doctrines qui procèdent du spinozisme se sont constituées comme doctrines de la vie par cela seul qu'elles

1. *De l'Allemagne*, IIIe partie, chap. I.

étaient des doctrines. Elles ont cru, comme le spinozisme, que la solution du problème moral n'était pas dans les formules immédiates de la conscience commune, et que la dernière raison de notre destinée n'était pas dans les motifs empiriques et purement humains de notre conduite; elles ont affirmé que la notion de moralité devait se résoudre en une notion plus large, plus compréhensive, qui ne fût pas resserrée et étouffée dans les limites de notre action[1].... » Le mot même de « philosophie » n'implique-t-il point, par son sens étymologique, cette portée morale de la spéculation[2]?

Il ne saurait y avoir de morale « indépendante », si l'on entend par ce mot, non pas une morale qui ne repose sur aucune autorité extérieure à l'esprit humain, mais une morale qui ne repose sur aucun principe. C'était là notre point de départ : toutes les Œuvres de morale indépendante — unions pour la culture ou pour l'action morale, compagnonnages de vie nouvelle[3] — sont très précieuses par ce qu'elles affirment, mais inefficaces à cause de ce qu'elles nient ou ignorent : elles peuvent produire, mais non prolonger des effets salutaires. Qu'on lutte contre le « nihilisme moral », rien de mieux; que par des actes généreux et de nobles paroles on puisse éveiller pour le bien des forces dormantes, soit : mais ces forces ne tarderont pas à languir si, à tout prix, on ne justifie ce bien où elles tendent[4]. — Et cependant, dans cette conception de la morale indépendante il y a une part de vérité : c'est que la théorie morale interprète et fait com-

1. Voir Delbos, *op. cit.*, Introd., p. x ; Blondel, *op. cit.* : « La connaissance de la vérité absolue, étant l'unité de la science et de la vie, est éminemment la science de la vie » (p. 25); Rauh, *Essai sur le fondement mét. de la morale*.

2. « Nous ne séparerons pas l'art de la vie de la science des choses.... Nous chercherons la loi de notre activité dans le but de notre existence, si du moins notre existence a sa raison dans un but. » Secrétan, *Phil. de la liberté*, t. I, p. 19.

3. Il y en a, à l'heure présente, en Allemagne, en Angleterre, en Italie, comme en France et aux États-Unis.

4. « Notre but consiste, si l'on peut dire, à montrer qu'il n'y a pas de but au sens propre du mot. Comprendre cela, c'est réaliser en soi la liberté ou l'esprit » (?) *Bull. de l'Union pour l'action morale*, n° 3, p. 99.

prendre la pratique, mais ne la crée point. La morale existe avant de se formuler, — comme il y a une pensée avant qu'il y ait une logique, ou des arts avant qu'il y ait une esthétique. Mais une fois que la réflexion s'exerce, l'homme ne se contente plus de constater : il lui faut une explication. En formulant les règles spontanées de sa conduite, il en formule, bien ou mal, le principe immanent. Et sa conduite, dès lors, ne résulte plus seulement des impulsions et des inventions d'une activité spontanée, mais aussi du contre-coup de la réflexion sur la spontanéité. Refuser, par conséquent, de lui donner une explication, c'est méconnaître ce besoin suprême qu'il a de réfléchir sa vie, de vivre sa réflexion; c'est risquer de tarir l'action. Mais toujours la vie, dans son jaillissement profond, aboutit à des formules morales et provoque l'effort de la réflexion à nouveau.

Il y aurait ici une histoire de la Réflexion morale à tracer, qui serait le pendant et le complément de notre histoire de la Pensée spéculative; et il y aurait à montrer comment les théories opposées se rapprochent peu à peu, dans ce travail logique, pour produire une doctrine qui réfléchisse exactement la vie. Mais les différents systèmes s'épanouissent en morales appropriées[1], qui sont impliquées dans l'histoire de la Pensée et que parfois nous avons indiquées explicitement. Il suffira, par conséquent, de caractériser d'une façon un peu schématique les principales attitudes de la Réflexion morale, et de faire apparaître, ici encore, le résultat de l'effort collectif : en même temps que les systèmes, s'unifiaient peu à peu les morales qui s'y rattachent[2].

1. D'une façon au moins approximative : des éléments étrangers au système peuvent s'y mêler.

2. Renouvier, *Classification...*; Janet et Séailles, *les Problèmes*; Janet, *Morale*; Bertrand, *Principes de philosophie morale*; J. Thomas, *id.*; Fouillée, *Crit. des syst. de mor. contemp.*; Guyau, *la Mor. angl. contemp.*, *Essai d'une morale sans obligation ni sanction*: Delbos, *op. cit.*: Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*; nombreux art. dans les *Revues de Phil.*, *de Mét. et de Mor.*, et *de Sociologie* (Paulhan, Durkheim, Belot [*l'Utilitarisme et ses nouveaux critiques*, notamment], Ruyssen [*la Morale dans la phil. allem. contemp*,

Le matérialisme, toute philosophie à tendance matérialiste, aboutit naturellement à une morale empirique où les penchants sont considérés comme dérivant de l'expérience sensible, c'est-à-dire à une doctrine du plaisir ou de l'amour de soi comme fin; et il peut aller, par une conséquence logique, jusqu'à la justification ou à l'apologie de la débauche, de l'égoïsme et de la force. Mais, puisque toute spéculation est tenue de réfléchir la réalité, il s'agit pour le matérialisme de faire sortir de son principe tout ce qui est donné dans la pratique, de retrouver, en les transformant plus ou moins, cette sagesse et cette vertu que l'activité spontanée impose, comme des données, à la réflexion. La doctrine du plaisir devient doctrine de l'intérêt bien entendu ou du bonheur; et, de façons diverses, le bonheur finit par être conçu de telle sorte que, par une liaison naturelle, l'amour de soi ne va point sans l'amour des autres. — Pour La Mettrie, par exemple, « comme nous ne sommes que des corps, nos jouissances intellectuelles même les plus élevées sont, par conséquent, en vertu de leur substance, des plaisirs corporels : mais, quant à leur valeur, ces plaisirs diffèrent beaucoup les uns des autres. Le plaisir sensuel est vif, mais court; le bonheur *qui découle de l'harmonie de tout notre être* est calme, mais durable. L'unité dans la variété, cette loi de la nature entière, se retrouve donc ici; et il faut reconnaître en principe que toutes les espèces de plaisir et de bonheur ont des droits égaux, bien que les natures nobles et instruites éprouvent d'autres jouissances que les natures basses et vulgaires[1]. » Et lorsqu'il dit : « On s'enrichit, en quelque sorte, par la bienfaisance et l'on prend part à la joie qu'on fait naître », il tire, grâce à la sympathie, la vertu de l'égoïsme, — comme

Hartmann, Wundt et Paulsen, etc.). « MM. Hartmann, Wundt et Paulsen cherchent avant tout à reprendre les problèmes moraux au point où les a amenés l'évolution de la pensée philosophique : la première démarche de leur enquête est une histoire critique des théories morales qui ont été comme autant de facteurs de cette évolution, depuis l'antiquité jusqu'aux temps modernes. » Ruyssen, *Revue de mét. et de mor.*, mars 1895, p. 215.

1. Lange, *op. cit.*, t. I, IVe partie, chap. II.

Volney, aux yeux de qui la nature a organisé l'homme « de telle sorte que les sensations des autres se reflètent en lui ; de là naissent des sensations simultanées de plaisir, de douleur, de sympathie, qui sont un charme et un lien indissoluble de la société ». — Mais, si complètement qu'on veuille remédier à l'atomisme moral et élargir l'amour de soi, l'amour des autres reste, au fond, un « égoïsme raffiné [1] ». Et l'idéalisme nie que l'égoïsme puisse se « raffiner » jusqu'à expliquer le phénomène positif de la vertu, — par suite, jusqu'à justifier la pratique vertueuse.

L'idéalisme, d'autre part, toute philosophie qui tend à l'idéalisme, aboutit à reconnaître un principe de perfection inné, par rapport auquel l'homme, dépassant en quelque sorte son intérêt propre, règle toute sa conduite, qui lui permet d'*ordonner* ses actes et de les relier à un ordre universel. La vertu est donc « un amour de l'ordre immuable [2] ». Mais, comme on ne saurait nier sans fermer les yeux à la réalité que l'homme recherche naturellement le bonheur, il s'agit de faire sortir le bonheur de la vertu ; et on s'attache de façons diverses à montrer que « la vertu seule est suffisante pour nous rendre contents en cette vie [3] » par une satisfaction tout intime [4]. — Or le matérialisme n'admet pas que l'abnégation de soi à l'ordre universel, le bien pour le bien, donne des jouissances qui puissent répondre au phénomène positif de la tendance au bonheur, expliquer, par conséquent, et diriger la pratique.

Le monisme, dans la série de ses tentatives, — où il fait une part toujours plus large au sentiment moral, qui semble concilier la sensation et la raison, comme, dans l'ordre spéculatif, au dynamisme, — cherche à identifier en leur essence la vertu et le bonheur : il s'y essaie diversement depuis un Spinoza jusqu'à un Spencer et un Guyau. — Spinoza part d'un

1. Büchner, *l'Homme selon la science.*
2. Malebranche.
3. Descartes, lettre à la princesse Élisabeth, 1er mai 1665.
4. A moins qu'on n'ait recours à la sanction de la vie future.

Être métaphysique donné dans la connaissance : pour lui l'homme, en se perfectionnant dans son être, c'est-à-dire en s'unissant à l'Être absolu par la science, atteint le bonheur en même temps qu'il réalise la vertu, et s'aime lui-même en même temps qu'il aime Dieu — d'un amour intellectuel : car la sensibilité ici se trouve comme intellectualisée. « Le bien suprême de l'âme, c'est la connaissance de Dieu; et la vertu suprême de l'âme, c'est de connaître Dieu[1]. » Spencer, on l'a vu, est un Spinoza inconséquent dont le système équivoque dépasse l'expérience, sans aboutir franchement au monisme métaphysique où il tend. D'après lui, « ce qui est dans le sens de l'évolution, ce qui est par suite justifié par les lois de la vie, ce n'est ni l'égoïsme ni l'altruisme, mais la tendance à la conciliation de l'un et de l'autre, conciliation qui se réalisera le jour où celui qui se sacrifiera jouira de ce sacrifice, sans même y prendre garde[2] ». Guyau part de la tendance expansive de la vie constatée dans l'expérience : sur un besoin de vie intense, qui donne le bonheur et qui crée la vertu lorsqu'il est satisfait, se fonde la morale; tandis qu'une métaphysique, hypothétique sans doute mais probable, s'édifie sur la conception assez vague d'une vie universelle qui évolue et qui aboutit à la morale. La métaphysique, dans son histoire, est l'expression suprême et nécessaire de la vie humaine tendant à rétablir son unité avec la vie universelle, et elle aboutit à cette « métaphysique de la vie universelle ». — Le monisme cherche à faire apparaître la nature comme morale et la morale comme naturelle, à établir l'accord, au moins virtuel, de ce que Leibnitz appelait les règnes de la nature et de la grâce.

Or, en même temps que du conflit des systèmes, des assauts que le doute oppose au dogmatisme il est résulté une étude

1. *Éthique*, IV, XXVIII.
2. Voir Rauh, *Essai...*, p. 36. *Ibid.* (pp. 58-80), voir la critique de Fouillée et, en général, l'exposé et la critique de la morale qu'il appelle *naturaliste* et que nous appelons moniste.

attentive des faits moraux : on cherche à les dépasser de moins en moins ou de moins en moins arbitrairement. Il y a parmi les philosophes eux-mêmes, et non pas seulement parmi les amateurs, en quelque sorte, des choses morales, des représentants de la morale indépendante : ceux-là, par un travail critique ou empirique, s'appliquent à analyser exactement les faits. — Quand Rousseau poussait son cri fameux : « Conscience! conscience! immortel flambeau! »; quand, avec lui ou après lui, Ferguson, Hemsterhuis, Jacobi insistaient sur cette révélation immédiate et sûre de la conscience : « Pouvons-nous expliquer en vertu de quels principes les hommes préfèrent un caractère à un autre, ou éprouvent les fortes émotions de l'admiration et du mépris? S'il faut admettre que nous ne le pouvons pas, le fait en est-il moins vrai? ou bien faut-il suspendre les mouvements du cœur jusqu'à ce que ceux qui s'occupent de construire des systèmes scientifiques aient découvert le principe d'où procèdent les mouvements? Il est heureux, en ce cas comme en d'autres où s'exercent la spéculation et la théorie, que la nature suive son cours, tandis que les curieux sont occupés à la recherche de ses principes[1] », — tous ces moralistes du

1. Ferguson, dans Lévy-Bruhl, *la Philosophie de Jacobi*, p. 116. Cf. ce passage d'Hemsterhuis cité par M. Lévy-Bruhl : « La philosophie reconnaît des bornes : celle qui prétend rendre raison de tout n'en mérite pas le nom.... Que m'importe d'où me vienne cette voix intérieure qui me dit de ne pas faire à autrui ce que je ne voudrais pas qu'on me fît? » « Qu'est-ce que le bien? dit Jacobi. — Chaque homme en a dans son cœur la révélation unique et immédiate » (p. 125). Cette morale du sentiment tend volontiers au monisme ou au mysticisme : « Le mysticisme n'est pas un système dogmatique, mais bien un état naturel de l'âme » Jacobi, *Lettre* à Stolberg, dans Angot des Rotours, *la Morale du cœur*, p. 67. Voir sur Rousseau, *ibid.*, pp. 32 sqq. « Je me suis souvent trouvé en faute sur mes raisonnements, jamais sur les mouvements secrets qui me les inspirent, et cela fait que j'ai plus de confiance à mon instinct qu'à ma raison.... Dans une âme honnête, les passions gardent encore le saint caractère de la vertu... » (*Nouvelle Héloïse*, II, 18; I, 5). « *Justice* et *bonté* ne sont qu'un progrès ordonné de nos affections primitives.... Tout le droit de la nature n'est qu'une chimère, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au cœur humain » (*Émile*). — La spontanéité morale de l'homme est quelquefois désignée sous le nom de *liberté*. L'indépendance de la morale, « ou mieux encore son autonomie, consiste dans la nature du fait primitif qui la constitue, fait irréductible et exclusivement humain, la *liberté*, fait inséparable du milieu où il se produit.... La personne *humaine*, la personne *libre* et *responsable*, la personne *respectable* et *obligée*

sentiment préparaient, par l'importance qu'ils donnaient à l'intuition, l'effort de Kant pour atteindre les ressorts intérieurs de la pratique morale, dans l'étude de ce qu'il appela la *raison pratique*[1]. — Et, d'autre part, les positivistes, en considérant avec une attention croissante les rapports du plaisir et du bonheur, de l'intérêt individuel et de l'intérêt général, en considérant même ces rapports dans l'évolution historique, ont préparé une étude objective de la moralité.

Kant, traduisant en abstractions l'impulsion du sentiment moral, insista plus qu'aucun moraliste ne l'avait fait sur le principe intime du *devoir-faire*. Il déclare qu'il y a une loi absolue, ou impératif catégorique, que la volonté se donne à elle-même parce qu'elle lui est inhérente : et les diverses formules par lesquelles il exprime cette loi en font ressortir le caractère *unifiant*. La volonté autonome agit dans la moralité de telle sorte qu'elle puisse se regarder elle-même comme dictant par ses maximes des lois universelles. Qu'on vivifiât dans la suite cette « raison » pratique, qu'on revînt à la volonté véritable dont la critique de Kant ne considérait que le squelette, cela était nécessaire : mais le caractère propre de la *bonne* volonté ne s'en trouvait pas moins défini par cette analyse.

Cependant, la psychologie expérimentale cherche à établir avec une précision toujours plus grande que « la sensation de plaisir se résout dans une sensation de puissance », que le plaisir et la douleur sont la manifestation d'états dynamiques, et, d'autre part, que cette puissance, dont le plaisir est la révélation intime, résulte toujours, à des degrés divers, d'une unification : les satisfactions de l'appétit, du sentiment,

au respect, tel est le fondement de la morale, pris tout entier dans la réalité.... » Voir C. Coignet, *la Morale indépendante*; cf. le journal publié sous ce titre, 25 juillet 1869.

1. « La méthode sera d'analyse, mais le principe est de sentiment. » Lévy-Bruhl, *op. cit.*, Introd., p. 24. Le sentiment étant trop individuel, Kant cherche le principe d'où procède le sentiment.

de la conscience morale, seraient, dans leur essence, identiques[1].

Enfin, les sociologues qui se sont occupés particulièrement de la morale y ont vu l'expression variable de l'unité que constituent les individus, ou même de l'union qui progresse entre les individus. Ils ont reproché aux utilitaires d'être de faux empiristes, dont « l'argumentation ne serait ni moins hâtive ni moins sommaire que celle des rationalistes; la maxime de l'utile n'a pas été obtenue plus que les autres à l'aide d'une méthode vraiment inductive. Mais le procédé des uns et des autres est le suivant : ils partent du concept de l'homme, en déduisent l'idéal qui leur paraît convenir à un être ainsi défini, puis ils font de l'obligation de réaliser cet idéal la règle suprême de la conduite. Les différences qui distinguent les doctrines viennent de ce que l'homme n'est pas partout conçu de la même manière.... Mais si l'inspiration varie, la méthode est partout la même[2]. » — Pour tel représentant d'une science inductive de la morale, toute société est une société morale en ce que les hommes s'y *lient* les uns aux autres par une nécessité mécanique; et dans l'histoire des sociétés ils se lient de plus en plus par un progrès naturel : la morale « a pour fonction essentielle de faire de l'individu la partie intégrante d'un tout[3] », « la moralité consiste à être solidaire d'un groupe et varie comme cette solidarité », qui de mécanique devient peu à peu organique. — Il est des sociologues qui, par crainte de s'élever trop vite à des généralisations et, d'autre part, dans la conviction que la psychologie est aux « sciences de l'esprit » ce que les mathématiques sont aux sciences de la nature, s'attachent, après avoir réfuté les doctrines morales, à définir la science morale en tant que science de l'esprit : ils y voient l'étude des « forces

1. Bain, *les Émotions et la Volonté*; Paulhan, *les Phénomènes affectifs*, *l'Activité mentale*...; Richet, Féré, Binet, Beaunis....

2. Durkheim, *de la Division du travail social*, p. 18. Voir Belot, *l'Utilitarisme et ses nouveaux critiques*, *Revue de mét. et de mor.*, juillet 1894.

3. Durkheim, *ibid.*, p. 448.

réelles », des éléments psychologiques en conflit pour aboutir dans les consciences à des ordres qui sont la volonté sociale. « La réunion des individus impose à chacun d'eux ses volontés. Elles sont comme résumées dans les ordres de notre conscience : nous devons obéir à la plus grande somme de volontés possible. » Mais « le but dernier de ce concert de volontés nous échappe[1] ». Quoi qu'il en soit, c'est par le tout, c'est par la collectivité même où s'élabore la loi, qu'ils expliquent la morale, non dans son fond, mais dans son origine prochaine et dans ses transformations.

Nous n'avons pas besoin d'examiner ici la valeur des diverses conceptions de la science morale : notre opinion ressort suffisamment de ce que nous avons dit au sujet de la sociologie. Nous voulions seulement montrer que, du point de vue social, l'étude de la morale aboutit toujours à la constatation d'une unité à la fois exprimée et réalisée par la loi : la loi morale apparaît comme résultant d'une unité qu'elle tend à accroître.

En somme, qu'il s'agisse de morale ou spéculative ou inductive, l'histoire particulière de la réflexion morale s'accorde dans ses résultats — comme il est naturel — avec les conclusions pratiques de notre recherche de la vérité fondée sur la méthode historique. Et ce sont ces conclusions qu'il nous faut maintenant préciser.

Unité unifiante, le moi tend à élargir toujours son unité, à être unité absolue : c'est là sa loi, émanée en lui des profondeurs de l'Être, — disons-nous par hypothèse, — mais sa loi propre : ce qu'il est, il faut qu'il le soit ; son être crée son devoir-être; la joie ne consiste et ne saurait consister que dans la conformité de l'être à son devoir-être. Or la société se développe par le développement naturel des *moi*, par leur pénétration réciproque ; elle est essentiellement morale, c'est-

1. Simmel ; voir Bouglé, *les Sciences sociales en Allemagne* (*Revue de mét. et de mor.*, mai 1894, p. 337).

à-dire fondée sur la loi unifiante qui meut les *moi* dont elle se compose. Mais la loi morale sur laquelle repose la société se réfléchit, en quelque sorte, comme sociale dans le moi : l'être social tend à se parfaire, et il ne peut se parfaire que par la perfection des *moi*; il exerce une contrainte sur tout *moi* imparfait, tandis que tout *moi* parfait, en réflétant la loi sociale, y reconnaît sa loi propre. L'amour, a-t-on dit, est, « comme l'intelligence elle-même, une fonction de luxe[1] » : dans l'amour, en effet, — qu'il faut distinguer comme un luxe surajouté, du pur instinct de la reproduction, c'est-à-dire de la conservation, — dans l'amour à tous ses degrés et sous tous ses aspects, on voit s'élargir et s'épanouir l'être[2], on le voit se dépasser pour se compléter. Chez le moi normal, unifié et unifiant, la conscience morale se confond avec l'activité spontanée : c'est une faiblesse du moi que de sentir une opposition entre cette spontanéité et cette conscience; à plus forte raison, agir de façon purement égoïste sans reproches de conscience, c'est une infirmité incurable. L'égoïste complet est un pauvre, un impuissant. On ne saurait être suffisamment sociable lorsqu'on n'est pas soi pleinement. La morale, en se formulant, et le droit — qui n'est qu'un minimum indispensable de morale, à sanction précise, matérielle, organisée, et non diffuse[3] — extériorisent la loi propre du moi.

La pensée et l'amour sont les deux pôles de l'être. C'est de part et d'autre la même activité, ici spéculative et là pratique pour amplifier le moi : ici, pour ramener la multiplicité du temps et de l'espace à l'unité de la pensée; là pour amener à

1. Ch. Richet, *l'Amour, Étude de psych. générale* (*Revue des Deux Mondes*, 1er mars 1891).

2. La justice n'est qu'un minimum de charité, ou plutôt c'est de la charité — *caritas* — qui, d'abord chaude et jaillissante, s'est refroidie et figée.

3. Le droit et la morale ne font qu'un : « La différence qui sépare ces deux ordres de peines (juridiques et morales) ne tient pas à leurs caractères intrinsèques, mais à la manière dont elles sont administrées. L'une est appliquée par chacun et par tout le monde; l'autre par des corps définis et constitués; l'une est diffuse, l'autre est organisée.... » Durkheim, *op. cit.*, p. 27.

l'union dans l'amour la multiplicité des êtres. Mais la spéculation tend à élargir, à parfaire l'union morale; et l'union morale tend à rendre plus efficace la recherche spéculative de l'unité. Et ainsi la pleine morale a rapport à l'amour et à la pensée. Il faut bien le comprendre, — et c'est ce qu'on ne voit pas assez, — le règne moral n'a pas simplement pour but d'établir la solidarité humaine : s'il en était ainsi, il ne se dépasserait pas lui-même; et comment, l'unité n'étant pas atteinte, l'unification s'arrêterait-elle? Il tend — comme le règne organique a préparé le règne humain — à s'unifier en vue de quelque chose de supérieur, en vue d'un règne nouveau que la pensée prépare et prévoit. Ce qui oriente la société, c'est la pensée, résultat suprême de l'unification accomplie, instrument de l'unification future.

Et l'on peut dire encore : la spéculation procède du même principe que le désir du bonheur; l'une et l'autre tendent à l'unité. Dans l'unité parfaite, il n'y aurait ni désir de bonheur ni désir de connaissance. — Tout procède en l'homme du principe unifiant : la pleine morale, conforme au vœu de bonheur, à l'instinct d'amour, au besoin de savoir, est souverainement unifiante.

II. DU CARACTÈRE PROVISOIRE DE LA MORALE

Si on nous demande : le bonheur est-il repos ou activité? la réponse à cette question — sur laquelle les philosophes se sont toujours divisés, au moins en apparence — semble facile à faire. Le bonheur absolu, qui est la vérité absolue, qui est l'unité, serait repos. Mais le bonheur, en l'état actuel des choses, est changement, — puisque, dans la non-unification, il est impossible que l'inquiétude ne renaisse point sans cesse, et que le besoin ne se fasse pas sentir d'aller au delà. Le bonheur dans le repos, sans inquiétude et sans trouble, à l'heure présente ne saurait être, s'il se rencontre, qu'un cas morbide.

Le bonheur donc est mouvement, et la morale est provisoire. Descartes se faisait une morale par provision, jusqu'à ce qu'il eût trouvé la vérité et qu'il en pût déduire le devoir : l'humanité, elle, n'aura jamais de morale que par provision, jusqu'à ce qu'elle ait réalisé sa fin. Toute morale a toujours été, plus ou moins et plus ou moins obscurément, conforme à cette fin : l'unité. Si, maintenant, le but à atteindre apparaît nettement aux hommes, cette vue distincte hâtera le progrès. Mais le jour où un savoir complet nous donnera un pouvoir absolu, le jour où sera faite l'unité, refait le monde, — comment? si nous le savions, nous serions précisément au terme, — ce jour-là seulement le souverain bien sera; et ce jour-là il n'y aura plus, à vrai dire, loi morale, — loi directrice et transformante : la morale se sera évanouie en réalisant sa fin.

La morale est donc bien quelque chose de provisoire : conforme à la fin dernière, elle change à mesure que se précisent les moyens qui permettront de l'atteindre. Nous sommes les mandataires de l'univers; nous sommes les agents responsables de ses destinées. Notre devoir actuel, c'est de critiquer la « civilisation » d'après l'idéal mieux connu; c'est de transformer cette civilisation, dans la mesure où le permet la résistance historique; c'est d'organiser, selon notre pouvoir, le présent en vue de l'avenir : notre devoir, c'est d'accomplir le progrès moral tel que nous le concevons, — et ainsi d'augmenter le bonheur, que nous désirons, — avec la certitude qu'il s'accomplira des progrès nouveaux vers l'unité et le bonheur.

Mais où est, dira-t-on, l'obligation de chercher l'unité et même le bonheur? Voilà donc encore une morale « sans obligation », — puisque la *constatation*, même exacte, d'une fin poursuivie ne saurait valoir pour *obliger* à la poursuivre. — Non, il ne peut y avoir de morale sans obligation : mais il faut se rendre compte de ce qu'est l'obligation morale.

La loi morale est le plus souvent conçue comme d'origine

extérieure, — nécessité qui s'impose à la raison et que la raison elle-même, en quelque sorte du dehors, impose à l'activité. Cette conception apparaît pleinement dans la morale théologique. — Mais la nécessité de la loi morale, comme ayant un fondement extérieur, n'est jamais qu'illusoire : rien n'est nécessaire, dans l'ordre moral, qui ne s'impose du dedans. La morale jaillit de la spontanéité agissante ; elle exprime l'histoire ; elle ne fait qu'un avec la raison, qui n'est elle-même que l'épanouissement de l'être : elle s'impose du dehors en apparence, par une sorte de projection qui la fortifie intérieurement. Cette illusion salutaire ne s'évanouit que lorsqu'elle peut sans inconvénient disparaître. L'homme, ensuite, cherche, un certain temps, discute, s'étonne de ne plus trouver sa béquille : elle n'est plus là, parce qu'il devait s'en passer. Il lui manque quelque chose : et pourtant il va, inquiet et douteux ; tant bien que mal il continue à cheminer. Il finit par comprendre — et nous en sommes à ce point — ce qu'est la loi morale, qu'elle émane de lui, qu'elle est en lui : dès lors comment ne serait-il pas *obligé* — lié à lui-même?

Au fond, l'homme ne fait que ce qu'il *veut* faire. On aurait beau lui dire que la vie est précieuse : s'il n'était pas porté par son instinct à vivre, rien ne l'empêcherait de se laisser mourir. On vit parce qu'on veut vivre, comme on mange parce qu'on sent la faim : on s'obéit à soi. Et l'on est moral — comme on est logique — parce qu'on veut être soi. La logique constate les règles que la pratique intellectuelle a créées : et les connaissant, ces règles qu'appliquait l'instinct, qui les violera? qui voudra être insensé, déraisonnable? De même, qui voudra être immoral? La morale ne s'est formulée comme obligatoire que parce qu'elle répondait à l'instinct normal, à l'activité saine de l'homme : et jamais autrement l'homme ne l'aurait acceptée. — Parler de sacrifice, était inexact — ou plutôt provisoire. Jusqu'ici, la morale n'allait pas sans erreurs, et les êtres anormaux ne

manquaient pas : ils ne sont pas, d'ailleurs, près de manquer; mais ce qu'il y a de fondé dans la pratique morale s'accomplit aisément pour une nature normale, et s'accompagne de plaisir, et s'impose.

Le problème de l'obligation n'existe que pour ceux qui veulent un impératif extérieur, — lequel ne saurait obliger : cela revient à dire que ce problème, en réalité, n'existe pas. Ce qui importe, ce n'est pas de justifier la loi morale, c'est de la découvrir. Proposez à l'homme sa vraie fin, et il s'y portera. Faites s'accorder le sentiment et l'intelligence, l'amour et la réflexion, la spontanéité et la loi. — Quand une civilisation est en partie mensongère, l'homme le sent plus ou moins confusément; il éprouve un dégoût de vivre, parce que ce n'est pas vivre que de ne pas progresser, parce que ce n'est pas tendre au bien que de ne pas tendre au mieux. Il cherche ce qui le fera vivre; et l'espoir même du nirvana peut l'y aider, puisque, étant l'affranchissement du mal, le nirvana est un plus grand bien. Mais que, dégagée de son activité propre, de l'histoire entière de l'humanité, sa vraie loi lui apparaisse, qu'elle lui apparaisse comme la loi même de l'Être, — loi qui se prouve en se réalisant, — aussitôt qu'il pensera cette loi, il la vivra, et il vivra de plus en plus pleinement.

II

LES MENSONGES DE LA CIVILISATION

« Les mensonges de la civilisation », ce titre me plaît d'un livre qui existe, mais que je veux ici librement imaginer.

Parce qu'ils ne voient pas le but de la vie, la plupart acceptent la vie telle quelle; parce qu'ils constatent un certain progrès dans l'histoire, beaucoup se persuadent que toutes les données actuelles de la vie sont des pièces nécessaires de ce progrès; parce qu'ils reconnaissent que tout n'est pas pour le mieux dans la vie, quelques-uns font des critiques et proposent des réformes au hasard de leurs inspirations ou de leurs observations, sans principes et sans critérium. — Mais nous avons maintenant un critérium pour juger la civilisation : consultons la loi morale, cette loi de devenir, qui, en devenant consciente, a fait un progrès décisif. Grâce à elle, nous pouvons démêler, dans tout ce qu'enveloppe le mot vague de civilisation, ce qui constitue essentiellement le progrès et ce qui l'accompagne fortuitement. Nous pouvons, par un effort idéal, refondre l'humanité, inaugurer la pure civilisation qu'aucun mensonge ne corrompra. Pour le moment, dans ces pages, qu'importent les possibilités immédiates? La merveille de penser, c'est d'aller droit où lentement s'acheminait l'action. En esprit, refaisons hardiment la société : c'est notre rôle, notre mission d'homme. Et, en esprit, s'il se peut, amenons les autres à la refaire.

Ainsi, loin de préparer les révolutions, nous travaillerons à les éviter. Une révolution, en effet, c'est la traduction dans les choses, impérieuse et violente, de la pensée incomplète. Si vraiment le peuple, en 1789, suivait « une sorte de religion de la justice », il avait alors « plus de lumières intérieures que de notions acquises », dit Quinet. La Révolution « renouvelle dans l'ordre social l'œuvre accomplie par Descartes dans la philosophie.... Elle a voulu *supprimer le temps et la tradition*[1] » : soit, mais il fallait les penser d'abord, pour les supprimer. Les révolutions — qui ne sont jamais sans beauté, parce que le caractère propre du règne humain y éclate avec sa plasticité — se trouvent corrigées dans ce qu'elles ont de brutal et de maladroit, ou plutôt cessent véritablement d'être possibles, si la pensée, dégageant l'avenir du passé même, embrasse largement la durée; et si, consciente de la résistance du passé dans le présent, elle cherche moins à transformer les choses sur l'heure qu'à assurer son règne, pour qu'un jour, par l'accord des esprits, les choses apparaissent transformées.

1. LA SOCIÉTÉ

On a coutume de dire que le XIX[e] siècle a vu se poser d'une façon aiguë le problème social, et que c'est là ce qui le caractérise à un certain point de vue. Et dans ces dernières années, on a beaucoup répété une formule assez frappante, quoique très vague : la question sociale est une question morale. Cette petite phrase est grosse d'interprétations et d'applications diverses. Mais voici, dans tous les cas, un sens très général qu'on peut lui donner et avec lequel nous la prenons à notre compte : les difficultés que soulèvent les rapports des hommes dans la société résultent des progrès d'une certaine conception de la vie, — qui est fausse, — et ne

1. Henri Martin.

peuvent se résoudre que par l'avènement d'une autre conception de la vie, — qui soit la vraie. Pour nous faire comprendre, nous allons examiner la société dite civilisée sous ses aspects opposés, dans sa duplicité inquiétante, — en pleine indépendance et en toute sincérité.

En haut. — Vous qui lisez ce livre, n'abordez pas ce chapitre maintenant si vous êtes en un de ces moments où l'ivresse de la vie emplit l'être, où tout semble aller pour le mieux, parce que tout va comme on le souhaite. Dans l'ordre coutumier des désirs et des ambitions si vous trouvez la joie, votre succès légitime sans doute à vos yeux le cours des choses. — Au contraire, si quelque douleur trop lourde vous accable, qui vous fait sentir cruellement le poids des forces ambiantes, vous n'êtes point encore le lecteur qu'il me faut : le misérable se décourage, — ou se révolte, — mais il ne réfléchit point avec sang-froid.

Je voudrais que vous ne fussiez ni maltraité, ni comblé par la vie : sans lâche abattement, sans béate complaisance, l'esprit libre, vous pourriez la juger avec moi. Mais si quelque désillusion ou quelque émotion sympathique donne le branle à vos réflexions; si un objet longtemps désiré, enfin obtenu, n'a pas répondu à votre attente, et que vous trouviez un goût de cendre au fruit que vous imaginiez savoureux; si tout à l'heure vous avez coudoyé quelque misère atroce, contemplé le spectacle suggestif d'un deuil : alors, — car la désillusion, la pitié, la sympathie sont actives et libératrices, — vous êtes celui que je cherche.

Vous assistez à un enterrement. Vous l'avez connu, celui qui est là, sous le drap noir, plein de vie, ambitieux, insatiable. Tout ce qu'il a désiré, argent et honneurs, il l'a entassé, accaparé pendant soixante ans. — C'était un homme heureux, entendez-vous dire. — Mais son bonheur a consisté à dominer et à se faire des envieux, à écraser sur sa route de plus faibles ou de moins adroits; son bonheur a consisté à accumuler la richesse sans but, — à moins qu'il ne l'ait

dépensée pour un luxe destiné à éblouir les autres, pour des plaisirs factices dont seules l'habitude et la mode font un besoin. Un homme heureux! Mais les efforts, les craintes, les dégoûts lui ont-ils été épargnés? Mais voudrait-il revivre sa vie, et, s'il s'est vu mourir, êtes-vous sûr qu'il n'ait point senti une angoisse affreuse, non point de quitter la vie, mais d'avoir ainsi vécu?... Dans la nef tendue de noir, les cierges dardent leur lueur jaune; sur le catafalque, parmi les lampadaires d'argent, des fleurs — roses d'un pourpre sombre, camélias blancs, chrysanthèmes violets, orchidées aux teintes étranges — mêlent leurs parfums pénétrants; des chants s'élèvent derrière l'autel, que d'invisibles instruments accompagnent, d'une tristesse infiniment douce. Et vous éprouvez une impression d'art, si vous êtes artiste; si vous ne l'êtes pas, vous admirez cette pompe. Mais, à celui qui est là, sous le drap noir, que lui importe? Une fois de plus, on constate, on envie peut-être sa richesse. Et, bientôt, que restera-t-il de ce spectacle et de lui-même?... Dans la fosse béante la bière descend; une à une, les pelletées vont tomber sur le bois : bruit lugubre, parce que rien ne répond.... Combien vaines tant d' « heureuses » existences! Et quelle pitié de songer que ceux qui ont tant voulu être, qui ont enflé leurs désirs si démesurément, sont si peu de chose tout à coup! — Et les autres, les malheureux, les déçus, les vaincus, les pauvres? Deux fois vaine leur vie, quand elle s'est écoulée à poursuivre sans succès l'apparence du bonheur! — Banalités d'oraison funèbre. — Mais c'est toujours là qu'il faut revenir, pour mieux juger la vie, en face de la mort. « Le dernier acte est sanglant » : non, nous le rendons tel. La mort n'est effroyable que pour qui n'a pas su vivre.

Quels sont les mobiles, je ne dirai pas qui règlent la vie, mais qui provoquent les actes de ceux qu'on a coutume de considérer comme privilégiés? Ils peuvent, si je ne me

trompe, se ramener à quatre : la cupidité, l'ambition, la volupté, le dilettantisme. Dans ces quatre mots tient l'existence de l'élite des « civilisés ».

Vouloir montrer le rôle que joue l'argent, depuis de longs siècles, sans doute, mais surtout dans les sociétés modernes, c'est risquer de fastidieuses redites. Affirmer, d'autre part, que l'avidité de posséder est étrangère au désir naturel de bonheur, c'est résumer un lieu commun des moralistes de tous les temps et rappeler une maxime de la sagesse des nations. — Oui, mais les prédications morales et les proverbes populaires n'ont guère eu jusqu'ici d'efficacité, et il y a de ces vérités courantes qui, par rapport à la conduite des hommes, sont d'étranges paradoxes. Bien plus, les apologistes de l'argent, qui n'ont jamais fait défaut, abondent aujourd'hui. Redisons donc, à notre tour et à notre façon, qu'il y a dans ce rôle souverain de l'argent quelque chose d'absurde et de monstrueux.

Il n'est personne qui n'éprouve un mélange de stupeur et de pitié en lisant dans quelque journal l'histoire d'un avare mort de privations sur sa paillasse remplie d'or et de valeurs. Peut-être se rend-on moins compte que l'avarice sordide est, à l'état aigu, le même mal dont souffrent un nombre immense d'hommes qui, toute leur vie, travaillent pour amasser, — sans fixer de limite à leur tâche, sans savoir pourquoi ils la continuent indéfiniment, par besoin d'habitude, ou comme si c'était une fin en soi de s'enrichir; car leurs satisfactions telles quelles ne se trouvent pas à mesure accrues; au contraire, en proportion avec leur fortune s'accroissent leurs inquiétudes et leurs soucis[1]. Au delà d'un certain bien-être agréable et utile au corps, que peut donner la fortune, sinon des jouissances factices, qui font naître des besoins factices, et dont la privation engendre des

1. « Le fardeau des pauvres, dit saint Augustin, c'est de n'avoir pas ce qu'il faut, et le fardeau des riches, c'est d'avoir plus qu'il ne faut. » Bossuet, *Sur l'éminente dignité des pauvres.*

douleurs factices? La capacité de jouir, au moins pour les sens, est limitée : c'est là un principe d'expérience, et qui suffit à condamner la cupidité sans limites.

Je n'ignore pas ce qu'on dit pour défendre la richesse et pour justifier le luxe : que la richesse permet de faire le bien, — autrement dit, de remédier faiblement au mal immense qu'elle cause; et que le luxe a sur les arts, sur l'industrie et, par suite, sur les sciences, sur le commerce et, par suite, sur les rapports des peuples, la plus bienfaisante influence. Mais il faudrait commencer par prouver que ce qu'il y a d'heureux dans les effets du luxe ne pourrait être produit par des causes différentes; ou, en admettant même que cela n'eût pu se produire autrement, ne subsisterait pas désormais si le luxe était supprimé. — Cette sorte d'hyper-commerce qui est venu se superposer à tous les autres, — celui de la Bourse, — et qui a — en facilitant la brusque improvisation des fortunes — excité la cupidité, multiplié joies et douleurs factices, n'y a-t-il pas un point de vue d'où il se justifie également, sous ses formes même les moins légitimes? « La spéculation à découvert, est-ce un bien, est-ce un mal? Au point de vue moral, c'est un mal parce que la spéculation procure des gains faciles et qu'elle est la cause de pertes effroyables. Au point de vue des affaires, d'une manière générale, c'est un bien, parce que c'est seulement grâce à cette spéculation que le marché existe.... Cet abus, si je me place au point de vue du moraliste, je suis obligé de le condamner, si je me place au point de vue de l'économiste, tous sont unanimes sur ce point, il faut s'en féliciter [1]. » Mais qu'est-ce que le point de vue de l'économiste? Comment d'arrangements sociaux contingents prétendre tirer une loi fatale de l'humanité? L'économie politique constate simplement ce qu'a produit la lutte des intérêts et des passions : le développement économique

1. Me du Buit, Affaire de la société des métaux.

— invention de la monnaie, du crédit, du change, perfectionnements de l'industrie — a pu avoir une heureuse action sur le développement général de l'humanité; mais cette action, en quelque sorte, mécanique, à beaucoup de bien mêlait beaucoup de mal; et de ce que le progrès en a tiré quelque avantage, a-t-on le droit de conclure qu'il y soit lié?

Cette acceptation passive du fait est surprenante, lorsqu'il s'agit des faits humains, dont la cause est intime. On essaye de prédire l'avenir : «... Il ne faut pas avoir grand espoir dans le siècle qui viendra.... Le luxe ira en croissant, et le premier luxe est le luxe alimentaire. On n'imagine pas à quel point notre alimentation est affaire de luxe... ; de toutes parts, l'industrie, entourant l'homme, doublera son bien-être; ses besoins de luxe iront en croissant à mesure qu'il pourra mieux les satisfaire [1]. » — Ne serait-il pas étrange, en vérité, que certaines personnes fussent condamnées à la richesse, même si elles n'y peuvent pas trouver le bonheur; et qu'elles se trouvassent être, en définitive, les victimes de la civilisation par leur opulence, comme les autres par leur pauvreté? Et elles sont victimes réellement, mais d'un aveuglement remédiable, et non d'une invincible loi d'airain.

Passer son existence en plaisirs ou en soucis de gain, de luxe et de mode, ce n'est pas seulement se donner en objet de pitié aux hommes qui pensent, s'exposer soi-même, parfois, au désenchantement, à l'écœurement, à l'impression désespérante du vide des jours et de la vanité des actes : c'est ruiner cette vie même, dont on ignore les fins, dont on mésuse pour en vouloir trop jouir. Les recherches de la science font voir de plus en plus nettement que le bien-être excessif, la vie oisive, les mariages d'argent, amènent la dégénérescence de l'individu et de la race. Insistons au moins sur un point particulier, et donnons des preuves. « Nous n'avons pas cessé de respirer l'air comme nos ancêtres les

1. Richet, *Dans cent ans.*

plus éloignés. Mais l'air que notre vie actuelle nous force à respirer n'est pas normal, il est vicié, parce que nous y faisons entrer de force, systématiquement, des éléments que nous savons nuisibles à l'organisme.... Nous pouvons dire la même chose de l'eau.... Et notre alimentation, que lui reste-t-il de normal? » Or, dans la vie de luxe, on n'échappe pas, bien au contraire, à ces causes de décadence physique : « Que pourrions-nous trouver de naturel, correspondant aux vrais besoins du protoplasma, dans l'emploi d'épices excitantes de toutes espèces, dans l'usage de l'alcool, du tabac, dans l'abus de la morphine, de la cocaïne, de l'éther, de l'opium, du somnal, du sulfonal, etc., etc.? Ces substances sont étrangères à notre matière vivante; elles endorment nos sens quand l'organisme exige leurs services et elles excitent notre système nerveux quand le calme lui serait infiniment plus utile et plus sain.... Si nous examinons les causes instigatrices principales de toutes les nouvelles inventions, touchant directement aux substances alimentaires, gustatives et stimulantes, nous discernerons facilement entre tous les autres un motif.... C'est la tendance à la satisfaction la plus rapide, la plus fréquente possible, de la soif du plaisir et de la jouissance [1]. »

«... Le cœur de l'homme étant destiné pour posséder un bien immense..., il cherche sans cesse quelque ombre d'infinité. L'homme, pauvre et indigent au dedans, tâche de s'enrichir et de s'agrandir comme il peut; et comme il ne lui est pas possible de rien ajouter à sa taille et à sa grandeur, il s'applique ce qu'il peut par le dehors. Il pense qu'il s'incorpore, si vous me permettez de parler ainsi, tout ce qu'il amasse, tout ce qu'il acquiert, tout ce qu'il gagne. Il s'imagine croître lui-même avec son train qu'il augmente, avec ses appartements qu'il rehausse, avec son domaine

1. Danilewsky, *le Protoplasma*, *Revue scient.*, 17 novembre 1894.

qu'il étend. Aussi, à voir comme il marche, vous diriez que la terre ne le contient plus ; et sa fortune enfermant en soi tant de fortunes particulières, il ne peut plus se compter pour un seul homme [1]. » Si la passion des richesses est une perversion du besoin naturel à l'homme de maintenir et d'amplifier son être, il n'en est pas autrement de cette ambition, sans principe noble ni effet utile, qui, de plus en plus, règne et sévit dans les sociétés modernes. Cette fureur d' « être quelque chose », de détenir une parcelle de pouvoir, de se parer de quelque prestige, est, quoi qu'il puisse paraître, aussi nuisible, à l'heure présente, à la société qu'aux individus.

On a donné le nom de fonctionnarisme ou, ingénieusement, de « capillarité sociale » à la tendance toujours plus forte qui pousse nos contemporains à s'élever d'une fonction à une autre sans jamais se trouver assez haut montés : « Guidée par un instinct infaillible et fatal, chaque molécule sociale s'efforce, avec toute l'énergie qui peut lui rester disponible, sa conservation une fois assurée, et sans se soucier de ses semblables autrement que pour les dépasser, à monter sans cesse vers un idéal lumineux qui la séduit et l'attire, comme l'huile monte dans la mèche de la lampe [2]. » Cette tendance atteint son maximum dans les démocraties égalitaires comme la France. De là un accroissement prodigieux du nombre des candidats à tous les examens et à tous les concours, des diplômés et des bacheliers sans emploi, des mécontents et des déclassés ; de là l'encombrement de toutes les carrières, la lutte sans pitié et souvent sans scrupules, l'instabilité, dans la concurrence brutale, des situations les plus enviées. — Or, pour ne point parler des malheureux, il serait vraiment trop facile — et le sujet est, lui aussi, rebattu — de faire éclater la misère des heureux. Les travaux, les soucis, les démarches, les humiliations, la jalousie,

1. Bossuet, *Sur l'honneur*.
2. Arsène Dumont, *Dépopulation et Civilisation*.

l'inquiétude toujours renaissante, — puisque chaque succès n'est qu'un degré d'où l'on espère monter encore, — les déceptions momentanées, et souvent la lassitude finale, la conviction trop tard acquise que l'enjeu était excessif : tous les moralistes de toutes les écoles ont développé ces thèmes, avec ironie ou éloquence, — et avec le résultat que l'on sait.

Et si l'on dit que la lutte aiguë des ambitions tourne au profit commun, on oublie donc la dépravation morale, la déchéance physique qui résultent d'efforts démesurés. Dans les fonctions les plus hautes du gouvernement, l'amour du pouvoir pour le pouvoir, les étranges compromissions, les louvoiements de qui veut se maintenir, la subordination de la chose publique aux intérêts privés, l'absence des idées générales et des vues philosophiques : tout cela ne résulte-t-il pas inévitablement de cette ambition impulsive, irraisonnée, qui s'accompagne de la cupidité très souvent, qui, comme celle-ci, devient à elle-même sa propre fin, s'irrite en se satisfaisant, et, par une sorte d'hypertrophie, désorganise et ruine la vie morale [1].

Parmi les effets de l'ambition, il en est un assez bizarre, c'est la diminution des naissances. L'ambition est un des facteurs de la dépopulation : « Il faut, pour arriver, courir vite et ne point s'embarrasser de bagages encombrants. Or, si un bon mariage, par la fortune ou les relations qu'il procure, peut servir l'ambitieux, les enfants, surtout quand ils sont nombreux, le retarderont presque infailliblement. Ce sont des personnalités nouvelles auxquelles il devrait sacrifier la sienne, et plus la capillarité sociale est active, moins il est disposé à ce sacrifice. » La lutte contre l'ambition peut donc, même à ce point de vue particulier, être d'intérêt social dans certains pays. Mais ceux qui dénoncent la dépopulation de la France, pourquoi la redoutent-ils, sinon parce que la France n'aura bientôt plus assez d'hommes à envoyer aux

1. « ... Le monde futur sera essentiellement démocratique et utilitaire.... *Fata viam invenient.* » Voir le passage de Richet, cité p. 439.

canons ennemis? La civilisation actuelle pose d'étranges problèmes!

Ce ne sont pas les seuls moralistes, ce sont les romanciers aussi et les auteurs dramatiques — surtout dans ces dernières années — qui ont condamné, ou par de vives critiques ou par de fidèles peintures, la vie des « viveurs », de tous ceux qui poursuivent uniquement la jouissance immédiate[1]. A côté de la débauche grossière ou de la frivolité niaise, il y a, dans la « haute » vie des civilisés, des façons spécieuses de chercher le plaisir. Certains déguisent pour eux-mêmes et pour les autres, dans une sorte de donjuanisme élégant, la sensualité foncière qui envahit leur existence désœuvrée et qui les fait passer, tout de suite lassés, toujours inassouvis, d'une passion à une passion nouvelle. D'autres, moins ardents mais poussés par une curiosité malsaine, se plaisent à raffiner sur les choses du cœur, à compliquer les sentiments par d'inquiètes analyses, à subir et à infliger des tourments subtils, à altérer de mille façons la droite nature, et ils méconnaissent les joies fortes et saines de l'amour vrai. Il y a dans la dépravation passionnelle ou sentimentale je ne sais quoi d'esthétique qui donne un air de héros aux victimes de la vie « mondaine ». L'art forme d'ailleurs le décor où se meuvent les gens du monde, l'atmosphère qui les enveloppe et les excite : le roman et la poésie, la musique, le théâtre, le bal, tout cela embellit mais attise la sensualité; tout cela mêle aux éléments morbides des éléments de la culture la plus haute, mais n'empêche pas l'ennui et le dégoût de sourdre parmi les élé-

1. J'ai lu quelque part une chanson qui me semble faire sentir étonnamment le creux de la vie mondaine au siècle dernier, et dans tous les siècles :

Tant qu'il durera (le bel âge)
Larirette,
On en jouira,
Larira.
Quand il passera,
L'on poursuivra
Un cordon, un duché, la barrette,
Puis on vieillira,
Larirette,
Et l'on s'en ira,
Larira.

(Chanson de M. de Rémusat au *Rocher de Cancale*, citée dans la *Revue des Deux Mondes*, février 1884, p. 693.)

gances et les raffinements : le pessimisme est le mal propre de ces voluptueux très cultivés.

Il semble que le « monde » joue un rôle éminent dans la civilisation; qu'il développe des qualités exquises de sociabilité et, en même temps, de rares mérites intellectuels. Mais — quelques progrès qu'il ait occasionnellement fait naître — il ne faut pas oublier que, dans le « monde », la sociabilité et l'intelligence sont tournées vers la jouissance prochaine. Cette fleur de civilisation, malgré son éclat, produit des germes de pourriture.

Quant au dilettantisme esthétique, si différent qu'il paraisse de la volupté des sens, il ne doit pas faire illusion grâce au prestige légitime et à la valeur solide de l'art. — L'art a essentiellement pour fin de procurer des plaisirs d'ordre, en quelque sorte, contemplatif, de faire naître la jouissance par la perception d'éléments de la réalité qu'il reproduit ou bien qu'il modifie et réarrange. Croire que l'art, même sous sa forme la plus haute, peut fournir des révélations mystérieuses, en faire le pendant et le complément de la science; à plus forte raison, y voir le suprême effort de l'humanité, — c'est une étrange erreur. Aux époques primitives, quand jaillissent de l'âme humaine les grandes vérités d'intuition, le génie créateur peut à la fois produire la vérité et la beauté. Mais à l'âge de la réflexion, — quand la vérité a besoin d'être fondée sur un patient travail critique, — dans une période de transition, — quand la vérité paraît à beaucoup inconnaissable, — l'artiste ne peut créer la vérité; il ne peut que la revêtir de beauté, une fois apparue : l'art, alors, suit la pensée et ne la devance point. Et il semble que le jour où la pleine vérité réglerait la pratique, le plaisir serait tout dans l'action, dans la vérité vécue; que la beauté se réalisant n'aurait plus besoin d'être contemplée, et que la joie de la créer remplacerait la jouissance de la voir; que tout le monde serait artiste, pour ainsi dire, et que la vie serait l'art même. Effort pour

satisfaire à la fois le besoin de jouir et celui de comprendre, de recréer les choses, l'art actuel est ambigu, en quelque sorte : il regarde à la fois le présent et l'avenir.

Or, tous ceux qui, par ailleurs, n'ont point quelque doctrine et qui ne vivent que pour et par l'art, que font-ils, sinon demander à l'art des jouissances avant tout, un plaisir raffiné, sans doute, mais enfin le plaisir, immédiat et continu? Et pour varier, pour renouveler ce plaisir, où en viennent-ils nécessairement? A rechercher les œuvres où des sensibilités maladives, des imaginations folles, des esprits faux trouvent l'originalité — en dehors des lieux communs de vérité, mais en dehors de la vérité neuve aussi, qui n'est pas accessible aisément. — Et si de cette vie de jouissances esthétiques ils veulent faire la théorie, ils aboutiront naturellement à un culte anarchique du moi : le plaisir exprime la spontanéité individuelle ; il est la sanction de ce jaillissement de la vie, qui ne doit subir aucune loi, mais qui se donne sa loi à lui-même. « La moralité d'un homme, ce n'est que son impuissance à se créer une conduite personnelle. » La vie esthétique aboutit ainsi à un monde « d'égoïsmes étrangers les uns aux autres ». Qu'on se rappelle ici le succès d'un Ibsen, par exemple, auprès d'une petite élite européenne. « Ce que tu es, dit-il, sois-le pleinement et entièrement, et non point par morceaux. » Ne point se laisser limiter, entamer, par les conventions sociales; si l'on pratique la vertu, ne le faire que parce qu'on y penche ; mais être plutôt grand dans le vice, si l'on est né vicieux, que médiocre dans l'obéissance aux arrangements extérieurs : telle est sa doctrine. « L'homme le plus fort au monde, conclut-il, est celui qui se tient le plus isolé. » C'est par le développement du dilettantisme esthétique que s'est formulée cette théorie anarchique qui, négligeant la vérité impersonnelle [1], recommande l'épanouissement

1. « Qui me garantit que là-haut, dans la planète de Jupiter, deux et deux ne font pas cinq? » Lettre d'Ibsen à G. Brandès (citée par Ehrardt, *Henrik Ibsen*, p. 109).

du moi, qui souvent mène à l'isolement et à la misanthropie, toujours à la douleur : car le droit sens de la vie est l'unification, et il n'y a de bonheur qu'à suivre la voie droite.

Toute cette prétendue civilisation, sous prétexte d'épanouir l'être, ne réussit qu'à l'amoindrir ; sous l'apparence de rendre l'homme heureux, ne fait qu'accroître sa misère. « Il y a dans l'esprit de l'homme un désir avide de l'éternité.... Mais voici l'erreur : c'est que l'homme l'attache à ce qu'il aime ; s'il aime les biens périssables, il y médite quelque chose d'éternel.... O homme, désabuse-toi : si tu aimes l'éternité, cherche-la donc en elle-même, et ne crois pas pouvoir appliquer sa consistance inébranlable à cette eau qui passe et à ce sable mouvant [1]. » Au lieu d'éternité, disons : unité. Si l'homme veut fixer le bonheur sans souci de l'unité qui est sa loi, tous ses essais pour être heureux sont condamnés à un lamentable échec.

La richesse ne lui sert de rien : ce qui suffit à son *bien-être* est si peu de chose ! — Les efforts ambitieux, même s'ils réussissent, ne le contentent point : il n'y a d'efficace pour donner à l'être sa plénitude que l'action par laquelle il se dépasse lui-même. — Les plaisirs égoïstes sont fugitifs ; et plus on en est avide, plus ils laissent d'amertume : le désintéressement, — par lequel on semble oublier son moi, pour l'élargir réellement, — abonde en plaisirs profonds et durables. « Il y a du plaisir, a dit un moraliste, à rencontrer les yeux de celui à qui l'on vient de donner » : et la joie de mille façons inonde celui qui néglige la jouissance. L'amour vrai n'a rien d'anxieux et d'inquiet, parce qu'il va sans exigence égoïste et sans curiosité maladive ; il est l'abandon, entre l'homme et la femme, de tout l'être physique et moral, par lequel étant deux on ne fait qu'un [2] : et tout amour ainsi est

1. Bossuet, *Sur l'ambition.*

2. « Ce qui me paraissait auparavant la plus belle chose du monde, — l'existence raffinée, esthétique, les amours poétiques, passionnées, chantées par tous les poètes et les artistes, — tout cela me paraît mauvais et dégoûtant. Au

don et accroissement tout ensemble. — L'agitation et l'oisiveté usent et lassent : mais le travail utile, dont la fin est supérieure à l'individu, s'accompagne de force et de contentement; et ce travail, c'est, une fois la vie assurée, la recherche de la vérité. Sans doute, la loi morale est une loi d'amour qui tend à unir les hommes, — mais pour une fin suprême, pour la réalisation de la vraie loi, de l'Unité dernière. Se faciliter la vie, pour combiner leurs efforts; accomplir, dans l'union, la loi de l'Être : là est le bonheur des hommes; en cela consiste la civilisation.... Est-ce ainsi que la comprennent les « heureux du monde », les « privilégiés », l' « élite »?

L'idéal de vie que certains réalisent, et que presque tous cherchent à réaliser, a eu pour conséquence une émigration toujours croissante des campagnes vers les villes, des provinces vers la capitale. Les Français, a-t-on dit, n'ont qu'un Far-West pour émigrer : Paris. C'est à Paris, c'est dans les capitales, c'est dans les grandes villes, que tous les moyens de jouir et de s'étourdir se trouvent à portée de main; c'est là que les existences se consument le plus stérilement en une agitation trompeuse; c'est là que, dans la complication et l'artifice, les forces vives de l'humanité s'épuiseraient à la longue[1]. — Et voilà pourquoi les pages d'un Rousseau, d'un Tolstoï, sont si séduisantes, si rafraîchissantes à lire, où la paix, la liberté, la simplicité de la vie rustique, délicieusement dépeintes, font entrevoir à l'homme un asile de félicité. Et voilà pourquoi — depuis le commencement du siècle surtout — tous les ans plus nombreux, ceux qui le peuvent, dès qu'ils le peuvent, fuient vers les champs et les bois, vers les

contraire, bonne me paraît la vie rude et indigente, qui modère les désirs sexuels; grave et importante me paraît, moins l'institution humaine du mariage qui appose le sceau extérieur de la légalité à l'union d'un homme et d'une femme, que l'union même de chaque homme avec chaque femme... » Tolstoï, *Ma Religion*, p. 253.

1. Les grandes villes font songer à ces monstres des temps préhistoriques, que leurs proportions gigantesques rendaient impropres à durer. — essais malheureux dans l'histoire de la vie.

montagnes, vers les grèves; ils vont pendant quelques semaines oublier tout; ils vont guérir le mal que la « civilisation » leur a fait; ils vont chercher des forces — pour pouvoir en reperdre. — Mais le grand nombre, mais ceux d' « en bas »? La « civilisation » dans les villes les attire, les enchaîne et les use sans merci.

En bas. — Il y a des questions, nous l'avons dit, qu'il ne faut pas traiter par le raisonnement seul, mais bien après avoir reçu ces impressions directes qui donnent le branle au raisonnement.

Je traverse tous les jours un quartier populaire : boulevard bordé de fabriques, de hautes maisons où s'entassent d'innombrables locataires, et de restaurants, cafés, cabarets, brasseries louches. Aux heures où les ateliers s'emplissent ou se vident, je vois des défilés interminables d'hommes et de femmes aux vêtements sales et négligés, aux visages flétris, le teint blême ou terreux : des jeunes à qui manque la jeunesse, et des vieux à qui la vieillesse pèse double. Dans le nombre, il y a quelques gars et quelques hommes mûrs d'apparence saine et d'humeur joviale : on s'en étonne; quelques belles filles aux yeux vifs et aux joues fleuries : on les plaint. En passant, je saisis des lambeaux de conversations, plaisanteries niaises ou grossières, mots orduriers qui, lorsqu'une bouche de femme surtout les jette sans hésitation, me produisent une impression mêlée de dégoût et de stupeur. — Ils travaillent presque tous à des tâches inintelligentes, — dans une usine où les machines halètent sans répit, où le métal tout le jour résonne et crie, — ou bien à des tâches répugnantes, — dans une blanchisserie immense qui répand au loin son écœurante odeur de chlore. Quand un soleil brûlant, quand une chaleur lourde accable le large boulevard poudreux; quand la verdure d'un square ou le bruit clair d'un jet d'eau évoquent pour moi, dans un mirage de désir, l'ombrage des forêts ou la fraîcheur des plages dont bientôt je pourrai jouir; quand je songe à ceux qui, tout l'été, conti-

nueront leur dur et monotone labeur, et qui le continueront les saisons suivantes, et les années suivantes, jusqu'à la fin; qui, chaque soir, sortiront de l'atelier, couverts de sueur, harassés, pour regagner leur mansarde étouffante : alors, comme je comprends — oh ! je ne vais pas dire : les revendications haineuses et l'appétit de partage; cela, je me l'explique, certes, mais il n'en résulte pas de soulagement, et, somme toute, le plus grand nombre ne songent même pas à se révolter, tant la misère les abêtit, et ne font guère que ricaner devant l'excitation brutale, aux kiosques de journaux, des images socialistes; — non, comme je comprends surtout le besoin immédiat d'oubli, l'abus de la jouissance passagère, où le corps achève de se détraquer mais où l'esprit achève de s'abrutir! Les cinquante cabarets que je compte pour une soixantaine de maisons, les bouges et leur attrait sordide : rien ne m'étonne plus. Dans la débauche et dans l'ivresse, c'est le paradis artificiel où tout de la misère s'efface pour un moment : on en sort malade et sombre, mais le cerveau vide; et la machine humaine fonctionne ainsi jusqu'au prochain besoin d'étourdissement. Quand, le lundi matin, sur les bancs du boulevard, je vois des ouvriers étendus, quelque hideuse mégère ivre-morte, je me sens partagé entre la répulsion et la pitié.

En somme, les foules du moyen âge, dans l'oppression et la famine, étaient heureuses parce qu'elles croyaient; la plus noire misère, elles l'oubliaient lorsqu'elles priaient : elles avaient le refuge du rêve, la béatifique vision d'un monde céleste; et, en attendant l' « avenir » certain, les délices de l'agenouillement dans l'ombre des cathédrales, où filtre l'espérance en radieuses clartés. — Maintenant, elles ont la révolte ou l'alcool.

Sans doute, la condition matérielle des masses s'est améliorée : mais ce qu'elles ont gagné en prenant leur part des produits de l'industrie est bien compensé par les maux que crée l'organisation industrielle; et, d'ailleurs, ne se creuse-t-il

pas un abîme toujours plus large entre les déshérités et les privilégiés de la civilisation? Le contraste des vies, non pas subsistant mais accru, ne suffit-il pas à exaspérer les convoitises? L'égalité politique a-t-elle fait autre chose que rendre plus sensible, plus intolérable, l'inégalité extrême des conditions?... Mais ce sont là des considérations bien connues[1]. La souffrance est incontestable; elle est aiguë : pour y échapper, il y a donc l'alcool et la révolte.

L'alcool : on commence à s'apercevoir de toutes parts, à s'alarmer du ravage que font les boissons d'oubli. Comme en haut l'appétit de plaisir, en bas l'excès de peine ruine peu à peu les corps. « On est alcoolique comme on est morphinomane : qui a bu boira! On voit des hommes de trente ans avaler sans sourciller les affreux alcools que l'on brûle dans les lampes; les soi-disant liqueurs vendues dans les cabarets sont d'affreux toxiques. Aussi d'importants centres de travailleurs, sains et vigoureux naguère, sont saturés de ces poisons, brûlés jusqu'aux moelles.... On voit des ouvriers, alcooliques invétérés, travailler dix heures par jour à des besognes pénibles, avec une ardeur et une bonne volonté à faire pitié. Mais, à cinquante ans, ce sont des vieillards; ils ont perdu l'appétit et ne se soutiennent plus que par la dose quotidienne, sans cesse augmentée, de leur poison favori.... La désorganisation de la classe ouvrière par l'alcool s'accroît d'année en année; il est impossible de prévoir où s'arrêteront les ravages; on va vers un abîme, qui ne s'aperçoit pas dans les ténèbres où nous marchons, mais qui n'en est que plus effrayant. L'ouvrier s'empoisonne dans le présent et dans l'avenir, jusque dans sa postérité. Aussi la statistique relève-t-elle dans la dépopulation de la France, dans son état mental, dans sa criminalité des progressions qui font frémir[2]. » —

1. Voir, en particulier, de Laveleye, *le Socialisme contemporain*, Introduction.
2. « Ceux qui vivent loin de tout centre industriel ne peuvent se figurer à quel point ce fatal engin d'abrutissement est redoutable, avec quelle aisance

Dès lors qu'on voit le mal, on se propose de le combattre : mais, la cause subsistant, l'effet, d'une manière quelconque, ne peut manquer de se produire.

Il y a aussi la révolte : mais, encore une fois, ce ne sont pas les victimes peut-être qui protestent le plus violemment et qui préparent le plus efficacement quelque grande transformation; ce sont — pour ne rien dire des ambitieux qui exploitent et enveniment les haines sociales par intérêt personnel — tous ceux qui observent et qui comparent, qu'animent un sentiment de justice et un besoin de progrès. De là le socialisme chrétien, le socialisme de bien des philosophes et des moralistes, le socialisme dit scientifique, le socialisme de la chaire.

A vrai dire, ce mot de socialisme a plusieurs sens, et, en fait, il s'applique à des conceptions fort diverses. Etymologiquement, il ne désigne, par opposition à l'individualisme, que les doctrines qui favorisent l'intervention de la société — on dit presque toujours : de l'État — dans les arrangements économiques et, en général, dans les rapports des hommes. Mais d'une façon vague, il désigne couramment les théories, quelles qu'elles soient, qui condamnent l'inégalité des conditions, et il enveloppe toute aspiration à un état de choses plus équitable. Dans ce sens large, tout le monde est socialiste, — j'entends tous ceux qui comptent. — A travers l'histoire humaine, de plus en plus nette et pressante, retentit la même plainte — ou le même cri d'indignation. On n'a que l'embarras des textes : en particulier dans l'Ancien Testament, chez les Prophètes, et plus tard, sous la loi du Christ, dans les Pères de l'Église, abondent les paroles âpres et véhémentes. « Malheur à ceux qui ajoutent maison à maison

il se crée, avec quelle déplorable fécondité il se multiplie.... Une baraque en planches; une table de sapin pour comptoir; deux ou trois douzaines de flacons à étiquettes alléchantes, avec leur verroterie accessoire; une autorisation préfectorale qui ne se refuse jamais : en voilà l'outillage élémentaire... » Conférence de M. Léon Malo, ingénieur, analysée dans le *Temps*, juillet 1895.

et qui joignent champ à champ, jusqu'à ce qu'ils n'aient plus d'espace et qu'ils habitent seuls au milieu du pays »; « le riche est un larron »; « le riche est un brigand »; « l'opulence est toujours le produit d'un vol »; « c'est l'iniquité qui a fait la propriété privée »; « la terre a été donnée en commun aux hommes : pourquoi, riches, vous en arrogez-vous à vous seuls la propriété[1]? » Bossuet était, au xviie siècle, l'héritier d'une longue tradition lorsqu'il s'écriait éloquemment : « ... Quelle injustice, mes frères, que les pauvres portent tout le fardeau, et que tout le poids des misères aille fondre sur leurs épaules! S'ils s'en plaignent et s'ils en murmurent contre la Providence divine, Seigneur, permettez-moi de le dire, c'est avec quelque couleur de justice : car étant tous pétris d'une même masse, et ne pouvant pas y avoir grande différence entre de la boue et de la boue, pourquoi verrons-nous d'un côté la joie, la faveur, l'affluence, et de l'autre la tristesse et le désespoir, et l'extrême nécessité, et encore le mépris et la servitude? Pourquoi cet homme si fortuné vivrait-il dans une telle abondance, et pourrait-il contenter jusqu'aux désirs les plus inutiles d'une curiosité étudiée, pendant que ce misérable, homme toutefois aussi bien que lui, ne pourra soutenir sa pauvre famille, ni soulager la faim qui le presse[2]? » De tous temps, mais surtout dans l'antiquité grecque et au xviiie siècle, des philosophes ont été préoccupés de ces contrastes scandaleux; à l'époque de la Révolution, où l'idée de l'égalité politique conduisait naturellement à celle de l'égalité des conditions, d'éclatantes protestations se sont fait entendre : « l'opulence, a-t-on déclaré, est une infamie[3] ». Depuis la Révolution, alors que les transformations politiques semblaient appeler comme complément des transformations sociales, la critique n'a cessé de s'exercer en puisant des

1. Isaïe, saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Jérôme, saint Clément, saint Ambroise. Voir l'admirable *Invective* de ce dernier *contre ceux qui ne font pas un bon usage de leurs richesses*.
2. *Sur l'éminente dignité des pauvres*.
3. Saint-Just.

forces nouvelles dans l'état économique de la présente civilisation[1]. Du régime industriel sont nées des lois — non pas lois naturelles, mais lois historiques et contingentes — qu'au lieu de subir, disent les réformateurs, il faut corriger. La thèse « orthodoxe » du « laissez faire, laissez passer » est contraire au besoin de progrès qui régit l'histoire humaine. — La question est de savoir comment il convient de corriger l'état social, — et c'est ici qu'on se divise.

Il n'entre pas dans notre propos d'exposer les diverses conceptions socialistes. Contentons-nous de remarquer qu'elles se laissent ranger, dans leur ensemble, en deux catégories bien distinctes, dont l'une est presque seule représentée en ce siècle, malgré le grand nombre des doctrines qu'il a vu se produire. Modifier les lois économiques qui sont nées du présent régime, de façon à faire disparaître l'opposition du travail et du capital, à assurer une plus égale répartition des richesses : voilà où tendent la plupart des réformateurs contemporains. Ce n'est point changer le régime qu'ils veulent : ils en veulent seulement atténuer les conséquences. Il s'agit d'égaliser les conditions, et non de transformer les existences. Les déshérités ont le droit de « s'asseoir à leur tour au banquet de la vie ». Les moyens qu'on propose pour leur donner part au festin sont divers, comme sont variables les arguments dont on use pour légitimer les moyens. Mais l'idéal, dans ces doctrines, c'est de faire participer le plus grand nombre au bonheur. — Ce bonheur, nous en avons fait le tableau ; le « banquet de la vie », nous avons vu quelles en sont les délices. « En vivres, en vêtements, en satisfactions de toute nature, le simple travailleur aura dans son monde le sort d'un roi dans le nôtre. Rien ne sera assez beau, assez parfait, assez magnifique pour lui[2]. » Infortuné travailleur !...

1. Voir de Laveleye, *op. cit.*; Bourdeau, *le Socialisme allemand*; Espinas, *Histoire des doctr. économiques*; de Wyzewa, *le Mouvement socialiste en Europe*; H. Michel, *l'Idée de l'État*....

2. Fourier, d'après Louis Reybaud, *Études sur les Réformateurs ou socialistes contemporains*. Voir B. Malon, *Lundis socialistes*.

Que ceux d'en bas envient ceux d'en haut, c'est chose trop naturelle, inévitable : mais qu'on leur propose comme idéal cela précisément où les favorisés ne sauraient trouver que misère et dégoût, — voilà sans doute une étrange erreur. Il faudrait les détromper, et on flatte leur illusion. — C'est un triste spectacle que celui de multitudes qui peinent, — en partie pour assurer à une soi-disant élite le semblant du bonheur : et que serait-ce, le jour où, dans la plate et médiocre jouissance sans bonheur, tous les hommes seraient égaux et également déçus?

Il y a, mais surtout il y a eu, des réformateurs d'une inspiration très différente, qui ont songé à égaliser les conditions beaucoup moins par le partage que par le renoncement. — On sait comment les grands philosophes de la Grèce subordonnaient la vie économique à la vie morale. L' « État sain » de Platon est celui où règne la vie simple; c'est un « État malade et plein d'humeurs » que celui où s'ajoutent au nécessaire de la vie « des lits, des tables, des meubles de toute espèce, des ragoûts, des parfums, des odeurs, des courtisanes, des friandises de toutes sortes et à profusion..., la peinture et tous les arts, enfants du luxe..., de l'or, de l'ivoire, des matières précieuses de toutes sortes... [1] ». A propos des guerriers qui, dans sa République, occupent au-dessous des magistrats la place la plus honorable, Platon fait tenir à Socrate ce beau discours : « Qu'on leur fasse entendre que les Dieux ont mis dans leur âme de l'or et de l'argent divins, qu'ils n'ont, par conséquent, aucun besoin de l'or et de l'argent des hommes; qu'il ne leur est pas permis de souiller la possession de cet or immortel par l'alliage de l'or terrestre; que l'or qu'ils ont est pur, au lieu que celui des hommes a été de tout temps la source de bien des crimes [2] ». — « Celui qui disait : « Mon royaume n'est pas de ce monde » ne s'est pas beaucoup préoccupé de l'égale répartition des

1. *La République*, liv. II, trad. Saisset, p. 122.
2. *Ibid.*, liv. III, p. 191.

richesses, ni du rapport du travail et du capital. » « Un homme, un jour, s'approche de lui et lui dit : « Ordonne à mon frère de partager avec moi notre commun héritage. » Jésus lui répond : « Qui m'a établi juge entre vous avec la mission de faire vos partages? Gardez-vous de la cupidité. La vie n'est pas dans les grandes richesses. » Il ne souhaite pas que le pauvre s'enrichisse, — heureux le pauvre! — mais que le riche se dépouille [1].

De semblables conceptions reparaissent à diverses reprises dans les temps modernes [2], où cherche à se justifier un renoncement plus ou moins complet. Et nous, à notre tour, nous en retiendrons ce qu'elles contiennent de vérité profonde.

Sans doute, la privation nous semble inutile. Il y a un certain bien-être qui répond au besoin naturel de l'homme d'échapper à toute souffrance : et ce bien-être, désormais, grâce au développement des connaissances, au pouvoir accru de l'esprit, est facile à obtenir, sans excessive dépense de forces humaines; il pourrait, semble-t-il, être assuré à tous, au lieu que la peine des uns ménageât le superflu aux autres. Mais pour que la limite entre le bien-être légitime et la jouissance vaine ne soit pas dépassée, il faut qu'à la conception mensongère du bonheur s'en substitue la notion exacte. Pour qu'il n'y ait plus des victimes et des élus, — aussi peu enviables, d'ailleurs, que leurs victimes, — il faut que l'activité des hommes se porte à sa véritable fin, que tous ensemble cherchent le bonheur là où tous ensemble peuvent et doivent le trouver.

Oui, les hommes peuvent être heureux. — Vivre — pour peu qu'on le veuille — est bon : le seul mal réel, atténué déjà, mais qui provisoirement et pour longtemps subsiste, c'est la souffrance physique, — je ne dis pas : c'est la mort. Quand la mort est prématurée, quand elle succède à de lon-

1. Voir A. Sabatier, *Jésus était-il socialiste?* dans le *Temps* du 15 février 1894.
2. Morus, Campanella. Fénelon, Rousseau, Mably, Tolstoï. Voir Janet, *Histoire de la science politique*, et Espinas, *op. cit.*

gues, à de vives souffrances, elle prend un caractère cruel : il est permis d'espérer qu'on arrivera de plus en plus à la rendre facile et normale ; quant à la supprimer, cela ne semble, au moins de longtemps, ni possible ni souhaitable. La mort, si l'on en écarte et les angoisses physiques et le lugubre appareil qu'ont inventé les hommes pour se terrifier eux-mêmes, n'a rien de triste lorsqu'elle vient à son heure. Vivre est bon, et mourir aussi — comme le sommeil est doux après la veille. Mais pour que la vie et la mort aient leur douceur naturelle, il faut que les hommes, tout en luttant contre le mal physique, ne se créent pas des tourments moraux. La mort est affreuse pour qui a mal employé sa vie; la séparation est déchirante pour qui a gâté la vie d'un mourant : c'est le regret et c'est le remords du passé qui enveniment la douleur de celui qui part, le deuil de ceux qui restent. Combien sont sans reproches vis-à-vis des autres et d'eux-mêmes? — Vivre vraiment, répétons-le ici, c'est accomplir la loi unifiante; c'est aimer les hommes, c'est-à-dire s'unir à eux ; c'est — puisque cette union même dans la société n'est qu'un moyen — travailler avec eux à l'œuvre commune. L'oisiveté est aussi pesante que le joug du labeur mercenaire : mais le travail est bon, il est la santé et la joie, il est la vie même. Il faut donc que le travail collectif assure d'abord pour tous le bien-être légitime — et c'est tâche, somme toute, aisée; ensuite, que le surplus d'activité humaine s'exerce pour sa fin véritable et suprême, pour l'union de l'humanité avec le Tout, pour l'Unité de l'Être.

Certains Hindous des temps brahmaniques, peu avant le bouddhisme, puis les bouddhistes, ont eu un extraordinaire sentiment de la vanité des jouissances vulgaires : «... La vie a l'instabilité des flots, l'éclat de la jeunesse ne dure que peu de jours, les biens sont aussi fugitifs que la pensée; toutes les jouissances n'ont que le scintillement éphémère de l'éclair dans la saison des pluies.... On jouit d'une prospérité qui

permet de réaliser tous ses désirs : après? On a mis le pied sur la tête des ennemis : après? On a consacré ses richesses à élever ses favoris : après? On vivrait des milliers d'années : après [1]? » Ils veulent donc la *délivrance*, le *nirvana*, c'est-à-dire l'anéantissement de l'individualité. Ils renoncent à la vie sociale. «... N'est-il pas agréable d'habiter un palais? Le chant et la musique ne font-ils pas plaisir à entendre? Ne goûte-t-on pas un bonheur suprême dans la société de celle qu'on aime autant que la vie? Et cependant les sages, considérant toutes ces choses comme aussi vacillantes que la flamme de la lampe agitée par l'air que mettent en mouvement les ailes du papillon volant alentour, sont partis pour la forêt.... » — Et dans l'isolement ils « s'unissent à Brahma éternel par la pratique de la méditation extatique ». « Éloigne-toi, ô mon cœur, de ce gouffre au fond duquel s'agitent avec tant de fatigue ceux qui poursuivent les objets des sens; prends la route du salut, sur laquelle toutes les peines s'apaisent en un instant; réunis-toi à l'âme suprême, et quitte ta propre voie, qui est instable comme l'onde.... »

Or, ce qu'il y a de vrai dans cette conception, — comme en général dans le mysticisme, sous quelque forme qu'il se présente, — c'est qu'il faut vouloir l'unité. Il faut la vouloir, mais il faut la faire : et voilà qui exige l'activité, qui condamne et l'isolement et le renoncement absolu. Étrange illusion, en effet, d'admettre qu'il suffise de s'unir spirituellement avec Brahma — avec l'Un-Tout — pour que l'être matériel se trouve anéanti, soustrait à la migration, à la vie, à l'individualité?

II. LA RÉPUBLIQUE

Comment peut s'opérer le passage de la civilisation mensongère à la vie morale? Comment s'accomplira le progrès? Faut-il compter sur l'État pour le réaliser?

1. Stances de Bhartrihari, frère d'un roi hindou qui aurait vécu au commencement de l'ère chrétienne. Voir Regnaud, *le Pessimisme brahmanique*, *Ann. du musée Guimet*, t. I, pp. 109-112.

Nous rencontrons ici une des questions que l'on discute le plus aujourd'hui : celle qui met aux prises les socialistes — au sens particulier du mot — ou Étatistes et les individualistes. D'avance, nous l'avons résolue. La société, avons-nous dit, c'est l'être où se développent les individus, où ils prennent conscience de leurs fins. Cet être s'est créé comme un organe spécial, qui est l'État, pour assurer sa conservation et son développement. Autre chose donc est l'État, autre chose la société. Le jour où la société a progressé suffisamment pour savoir où elle tendait de façon obscure, dès lors elle peut réfléchir sur le rôle de l'État et, comprenant ce qu'elle lui doit, préciser les services qu'il est capable de lui rendre encore. Eh bien, si l'on demande à quoi l'État est bon, il faut répondre : à se supprimer lui-même. Son utilité ne saurait consister désormais qu'à se rendre inutile. Le développement psychologique des individus dans la société tend à réaliser consciemment la fin obscure de la société : cette fin réalisée, il n'y aurait plus d'État, ou de contrainte extérieure, puisqu'il y aurait union intime et directe. En parachevant la société, l'État réduit son rôle à mesure.

On voit assez comme c'est penser au rebours de la vérité que concevoir le progrès dans un accroissement graduel de l'intervention de l'État; qu'attendre de l'État la prompte solution, mécanique en quelque sorte, des difficultés sociales. Mais, d'autre part, soutenir que l'État a seulement des fonctions de protection et de justice étroite, qu'il est tout au plus l'organe du progrès matériel, qu'il ne saurait l'être encore et surtout du progrès moral, c'est avoir de ces choses une notion incomplète et erronée. L'État doit servir, autant qu'il le peut, les fins dernières de la société : mais il ne les servira qu'en évitant l'abus d'autorité, la contrainte violente, qui, loin d'avancer l'union, la retardent et la compromettent. C'est la persuasion surtout, c'est l'influence subtile et profonde des idées, c'est la contagion lente et sûre des croyances

nouvelles qui peut transformer la vie des hommes — et, par suite, hâter le progrès.

Chaque individu doit être un centre unifiant; et, pour cela, chaque individu doit pouvoir se développer pleinement en prenant conscience de soi. L'État doit donc favoriser ce développement intérieur et lever les obstacles qui l'entravent. Mais comment s'y prendra-t-il?

Les socialistes de la chaire disent volontiers que l'État, en intervenant dans l'intérêt des travailleurs, par exemple, n'exerce pas une sorte d'oppression, mais, au contraire, répare les effets oppressifs du « laissez-faire » : ainsi les lois protectrices du travail dans les fabriques « sont les *exposants* et non les *opposants* de la liberté, en tant que la liberté consiste à soustraire les ouvriers au joug d'une abjecte nécessité et d'une extrême avidité de gain résultant des tendances de certains systèmes économiques[1] ». Et ils ne manquent pas d'excellents arguments pour justifier toutes les restrictions que pourrait apporter l'État au droit de propriété. L'histoire de la propriété prouve, d'ailleurs, qu'elle n'est pas dans ses caractères toujours et partout identique, et — bien que la question soit obscure — qu'elle a des origines diverses. L'étude de son régime actuel montre qu'elle est soumise à bien des limitations, contre lesquelles nul ne proteste. Le droit romain, qui reconnaissait au propriétaire et sur tous les genres de propriétés — êtres ou choses — le *jus utendi et abutendi*, ajoutait cependant : *quatenus juris ratio patitur*. Or cette formule est allée toujours étendant sa portée. Vous ne pouvez pas traiter comme il vous plaît l'animal que vous avez acheté; vous ne pouvez pas disposer librement de vos biens par testament; vous ne pouvez pas résister à la commune qui exproprie votre champ ou votre maison.... La loi a beau y mettre des réserves : l'organisation actuelle permet à l'indi-

1. E. Alglave, Compte rendu du congrès international d'Anvers sur la législation douanière et la réglementation du travail, dans le *Temps* du 18 août 1892.

vidu d'acquérir et d'amasser, d'hériter et de transmettre; c'est elle qui consacre l'inégalité et l'oppression. Pourquoi donc ne pas augmenter les restrictions? Une organisation née de l'histoire n'a rien sans doute d'immuable : il est dans l'ordre des choses qu'elle se modifie, et l'histoire peut guérir les maux qu'elle a produits. — Beaucoup de personnes, incontestablement, qui ne sont pas le moins du monde versées dans les théories sociales, ont des scrupules sur le droit de posséder et estiment que tous les moyens d'acquérir — même parmi ceux qui n'ont rien d'illégal — ne sont pas au même degré légitimes. Peut-être y a-t-il, à l'heure présente, des gens qui ressentent comme une gêne d'être riches.

Voilà ce qui est infiniment souhaitable : c'est que la gêne d'être riche aille grandissant, non pas seulement à cause de ce que la richesse a d'injuste, mais encore et surtout à cause de ce qu'elle a de vain et d'absurde. Que l'État intervienne dans la répartition des biens, cela n'est pas, en vérité, incompatible avec ses attributions : mais il ne sert à rien qu'il intervienne pour assurer au plus grand nombre possible leur part d'un faux bonheur; il doit agir pour permettre au plus grand nombre possible de se faire une juste idée des fins humaines et de mépriser les biens décevants. Qu'il empêche l'exploitation honteuse et malsaine de l'homme par l'homme : c'est son rôle. Mais qu'il ne dépouille pas violemment les uns dans l'intérêt des autres : car l'organisation économique actuelle survivrait dans les âmes, en puissance, toujours sur le point de renaître, tant que les hommes n'auraient pas renoncé à leur conception mensongère de la vie.

Ainsi, dans la mesure où il y a urgence, l'État peut et doit toucher aux arrangements sociaux. Mais sa mission — le croirait-on? — est surtout de *convertir*. Et pour cela, — car la violence morale est mauvaise, elle aussi, — il faut qu'il exerce, non une pression brutale, mais une action prudente et profonde.

Il faut d'abord qu'il autorise et favorise tout ce que l'ini-

tiative des individus isolés ou associés peut avoir d'heureux et d'efficace. Il y a un mouvement, né des progrès du *moi*, de l'individualité, de la pensée, qui tend à créer entre les hommes des liens nouveaux, — différents des liens politiques et historiques. Il se fait peu à peu un travail de réarrangement intime : la vraie décentralisation est celle qui doit substituer aux groupements plus ou moins contingents l'union en vue des fins humaines. L'organisation des sociétés se modifiera de plus en plus pour permettre l'union des hommes : et l'État doit présider à cette transformation, que seul il rend possible et qui le rendra inutile.

Il faut ensuite que l'État soit pleinement éducateur, éducateur des hommes faits autant qu'il se peut, mais surtout éducateur des générations neuves. Osons le dire : sans doute, l'État ne doit pas imposer de doctrines par contrainte à ceux qui sont ou qui se croient munis; mais à tous ceux qui sont en quête de croyances, à tous ceux qui se livrent ou qu'on lui livre, il en doit donner s'il en a à donner. Et ainsi l'État doit intervenir surtout pour hâter la Synthèse, pour promouvoir la science, — non pas cette vaine science fragmentaire, mais la science une et conquérante qui, par ses principes rendus clairs aux esprits, par ses tâches proposées aux bonnes volontés, par ses perspectives ouvertes aux âmes, dérivera vers elle de plus en plus les activités incertaines ou égarées.

Ministère de l'instruction publique et des cultes : il y a, sous ce titre, dans notre société actuelle, un Office de l'État qui est relativement subalterne, — comme si le jeu et les contingences de la politique l'emportaient sur l'œuvre de la science et la recherche essentielle de l'unité. Office de la science et de l'éducation publique, ou de la Synthèse : il devrait y avoir dans la société un organe ainsi dénommé, dont le rôle serait prépondérant, puisqu'il tendrait à la réalisation des fins humaines. Il faudrait que la constitution de l'État fût telle que l'action de l'État prît son initiative de cet Office de la Synthèse, de ce Collège tourné vers l'avenir,

mais trouvât son régulateur dans une représentation de la société existante : ainsi la prénotion de la société future modifierait le présent, mais la connaissance du présent modérerait l'allure du progrès.

Dans la mesure du possible, peu à peu, il faudrait que de temporelle la direction de l'humanité redevînt spirituelle. Laissons de côté toutes ces discussions vieillies, oiseuses : Quel sera le rôle de la démocratie dans l'avenir? Y aura-t-il encore une aristocratie, et de quelle sorte ? Toutes ces formes du passé, il est vain de s'en préoccuper. Ces termes finiront par n'avoir plus qu'un sens historique. Si un mot était destiné à avoir ou à retrouver une fortune brillante, il semble que ce devrait être celui d'église. L'État, que la société a créé pour se parfaire, aspire à se supprimer lui-même en faisant de la société une Église. Mais les vieux mots sont affectés de souvenirs historiques, qui les rendent plus ou moins suspects. Employons donc ici encore ce mot jeune de synthèse, et disons que c'est le règne de la Synthèse qui se prépare[1].

1. Des détails sur la constitution future de l'État, sur l'organisation pratique de la Synthèse, on ne s'étonnera point sans doute de n'en pas trouver ici : ce livre, déjà bien gros, ne saurait tout contenir.

III

LE RÈGNE DE LA SYNTHÈSE

I. SYNTHÈSE ET RELIGION

Parvenu au terme de cette longue recherche, muni des conclusions dont nous étions en quête, embrassons d'ensemble nos efforts et précisons nos résultats. Qu'est-ce que la Synthèse, et qu'est-ce que le règne de la Synthèse?

Nous avons voulu résoudre, pour nous et pour les autres, le problème de la vie : à cette fin nous avons interrogé la vie même. Depuis longtemps la vie se déploie et se pense. Si en se déployant elle n'obéissait pas à une loi; si en se pensant elle ne tendait pas à faire apparaître cette loi, que signifierait et à quoi pourrait aboutir l'effort d'une pauvre vie, d'une chétive pensée isolée et brève? Nous avons donc essayé de concentrer en nous, dans le raccourci de notre pensée, toute la vie. Nous avons, en repensant la Pensée moderne, réfléchi la réflexion humaine, c'est-à-dire que nous avons refait en abrégé la tentative la plus sérieuse que la vie ait faite pour se comprendre. Il en est résulté une synthèse des philosophies diverses dans l'unité de nos conclusions, et la synthèse encore de l'histoire de la philosophie avec la philosophie, du passé de la Pensée avec le présent. — Mais les conclusions du travail de la Pensée ont fait apparaître la nature vraie de la science, la valeur de ses principes et l'importance de son rôle, — et la synthèse ainsi des sciences spéciales entre elles, de la science

vulgaire avec la philosophie s'est trouvée réalisée dans une Science profonde que nous avons appelée précisément la Synthèse. — Or cette science synthétique pose et prouve dans l'Être une unité qui est tout ensemble et qui se fait, une Synthèse active qui se révèle et qui se continue par le Moi : ainsi la spéculation et la pratique, la connaissance et l'action se rejoignent. La loi morale, où s'unifient toutes les doctrines morales du passé, s'explique et se fonde par la science, — mais, d'autre part, la science tend à la réalisation de la loi morale. Il y a donc là encore la synthèse de la Science et de la Vie, en même temps que l'aboutissement de l'Histoire à la conscience, — et c'est ce que nous avons appelé le règne de la Synthèse.

Or, que la Religion se trouve ici absorbée, elle aussi; que le règne de la Synthèse soit l'épanouissement religieux de l'humanité : voilà ce qu'en finissant nous voudrions établir.

Nous ne pouvons songer à retracer en quelques mots l'histoire des religions. Peut-être suffira-t-il pour notre propos que nous rappelions les manifestations les plus récentes de l'activité religieuse, et que nous indiquions les résultats les plus généraux de la réflexion critique appliquée à l'histoire religieuse.

Ce fut une tentative infiniment intéressante — si stérile, en un sens, qu'elle dût être — que « le parlement des religions » de l'exposition de Chicago; et rien n'est plus instructif que ce qui s'est dit ou dans ce congrès ou à propos de ce congrès[1]. Il est évident — et on ne l'ignorait pas, au surplus — que les diverses religions s'opposent par leurs dogmes et par leurs rites, tandis qu'elles s'accordent plus ou moins par leur morale : les religions où le dogme et le rite ont le plus d'importance et de fixité sont aussi, naturellement, et malgré les apparences parfois, celles qui restent, pour ainsi dire, le moins pénétrables aux autres. « Unir toute religion contre

1. Voir Arréat, *le « Parlement des religions »*, *Revue phil.*, octobre 1895.

toute irreligion; faire de la « règle par excellence » la base de cette union; présenter au monde l'unité substantielle des religions diverses dans les bonnes œuvres de la vie religieuse » : tel était le programme du congrès. C'est dire que la tendance qui s'y est manifestée allait à négliger, à rejeter plus ou moins explicitement tout l'élément hypothétique, variable et contingent des religions, pour dégager l'élément essentiel, l'âme commune à toutes. C'est dire aussi que ceux-là devaient véritablement — et ceux-là seuls — collaborer à l'œuvre du congrès qui sentaient le besoin d'une transformation dernière des religions, qui souhaitaient l'avènement d'une religion définitive, épurée, débarrassée de tout ce qui est devenu à la longue un poids mort. On l'a soutenu justement, — c'est par les hérésies et les sectes que se manifeste l'intensité de la vie religieuse : l'origine du congrès, son intérêt, la sorte de pudeur, plus ou moins sincère et momentanée, qu'il a créée chez les orthodoxes étroits et les dogmatiques résolus, tout cela s'explique par l'influence de quelques sectaires — presque tous américains[1].

Ce sentiment que les religions positives ne s'adaptent plus au temps présent, qu'elles n'ont plus d'action profonde sur la vie, — en sorte que de prétendus « fidèles » mènent une existence réellement libertine[2], tandis que de très nobles âmes passent pour dénuées de religion, — ne s'est affirmé

1. « Tout le système de l'orthodoxie traditionnelle, grecque, latine et protestante, doit progresser, ou sinon il sera rejeté et perdra son action sur les hommes pensants. Il faut que l'église se maintienne en paix avec la civilisation, qu'elle s'ajuste elle-même aux conditions présentes de la liberté religieuse et politique, et accepte les résultats établis par la critique aussi bien que par les sciences de la nature. Dieu parle dans l'histoire et la science non moins que dans la Bible et l'Eglise, et il ne saurait se contredire. La vérité est souveraine, elle doit prévaloir sur l'ignorance, l'erreur et le préjugé. » Prof. Philip Schaff, de New-York.

2. « L'Église des Saints se trouve toute souillée par le mélange des méchants; et ses enfants qu'elle a conçus et nourris dès l'enfance dans son sein, sont ceux-là mêmes qui portent dans son cœur, c'est-à-dire jusqu'à la participation de ses plus augustes mystères, le plus cruel de ses ennemis, l'esprit du monde, l'esprit d'ambition, l'esprit de vengeance, l'esprit d'impureté, l'esprit de concupiscence... » Pascal, *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui.*

au congrès de Chicago qu'après avoir provoqué, aux États-Unis surtout, un grand nombre de phénomènes à la fois de désintégration religieuse et de renaissance religieuse. On pourrait remonter jusqu'à l'*Unitarianisme* de Channing [1] ou au *Transcendantalisme* dont Emerson fut le principal représentant [2]. Plus tard vint la *Free religious association*, union « sur le terrain d'une communion spirituelle dégagée de toute intolérance dogmatique [3] » : les sectes avancées du protestantisme, la fraction progressive des quakers, le judaïsme réformé s'accordent plus ou moins avec la Religion libre. Il y a là un mouvement qui n'est pas limité aux États-Unis, mais qui, s'il se produit ailleurs, — et même en Asie, au sein du bouddhisme, — se manifeste surtout en pays protestants et anglo-saxons — là où la foi est le plus intacte et le plus libre tout ensemble. — Et ce qui caractérise ce mouvement religieux, c'est d'abord, semble-t-il, qu'il tend à aviver la préoccupation morale : « Nul ne doit être compté parmi les infidèles qui voit dans la justice la plus grande fin de la vie humaine et qui cherche une soumission plus complète de sa volonté au sens moral [4] ». C'est aussi qu'en général ceux qui y participent évitent de contredire la science ou même parfois en adoptent les résultats : « Toutes les religions peuvent se ranger sous trois catégories : le culte des manifestations détachées de l'univers, le culte de l'idéal humain, enfin une troisième forme que l'on peut appeler scientifique

1. « Une église établie me paraît le tombeau de l'intelligence » ; « je désire m'échapper de l'étroite enceinte d'une église particulière. » *Channing*, dans les *Etudes d'hist. religieuse* de Renan.

2. « Je cherche le maître qui verra dans le monde le miroir de l'âme, qui reconnaitra l'identité de la loi de gravitation avec la pureté du cœur, qui enseignera que le devoir est un avec la science, la beauté, la joie. » Emerson, 1838. Le *Transcendantalisme* sort de l'influence de Jacobi, Fichte, Schelling, Herder, Schleiermacher; Cousin, Jouffroy, B. Constant; Carlyle, Coleridge. Voir Goblet d'Alviella, *le Rationalisme religieux aux Etats-Unis*, *Revue des Deux Mondes*, 1er avril 1883. Cf., ibid., 15 septembre 1875, *Une visite aux églises rationalistes de Londres*, et, 1er septembre 1880, *le Brahma-Somaj, une tentative de religion naturelle dans l'Inde*.

3. 1867. Abbott.

4. Rév. Henry Ward Beecher, *Sermon sur le doute religieux*.

ou *cosmique*. Cette dernière assigne pour objet à notre admiration, à notre révérence, à notre adoration, l'univers considéré comme un tout, l'unité, le mystère, le prodige, le pouvoir de ce grand Être de qui nous dépendons. Je crois que la religion de l'avenir sera une combinaison de ces trois éléments; elle s'assimilera les tendances artistiques du paganisme, l'idéal moral du christianisme, ainsi que cette conception plus large, qui renferme les deux autres : le culte cosmique de l'univers[1]. » — On voit comment les nouveautés auxquelles aboutit l'évolution religieuse rejoignent certaines tentatives qui se produisent pour constituer une religion avec la science ou avec la morale. « Religion basée sur la morale[2] », « religion de la science[3] » : ces essais marquent un effort pour ajouter quelque chose aux données de l'une et de l'autre, comme les transformations de la religion pour garder d'elle quelque chose qui précisément s'accorde avec ces données.

En Allemagne — où certaines Facultés de théologie ont montré de bonne heure en ce siècle un si libre esprit — et en France, — où il semble qu'il y ait peu de place, entre l'indifférence et la foi traditionnelle, pour une rénovation religieuse, — la réflexion critique tend à faire apparaître ce qu'ailleurs l'évolution cherche à atteindre : l'essence pure des religions. D'une façon générale, dans le monde scientifique,

1. Rév. Minot J. Savage (dans un sermon de 1880), auteur d'une *Religion de l'Evolution* (1876), d'une *Morale de l'Evolution* (1880).

2. C'est le titre d'un recueil de discours traduits de l'anglais et publiés chez Fischbacher en 1892. — Rappelons ici ces *Societies for ethical culture* dont la première a été fondée, en 1876, par Félix Adler à New-York, et qui ont exercé une certaine influence en Europe. Voir Gruber, *le Positivisme depuis Comte jusqu'à nos jours*, pp. 450-454.

3. Les essais de religion positiviste n'ont pas eu très grand succès en France; peut-être en Angleterre et au Brésil, l'action de Comte et de ses disciples à ce point de vue a-t-elle été un peu plus considérable : voir Gruber, *op. cit.* — C'est une sorte de perfectionnement de la religion positiviste que cette religion moniste, ou cosmique, ou de la science, qui s'essaye maintenant aux États-Unis, qui a pour principal représentant le Dr Paul Carus, pour organes *The Open Court* (depuis le 17 février 1887) et *The Monist* (octobre 1889) : voir Gruber, *ibid.*, pp. 456-464. Carus a écrit : *Monism and Meliorism* (1885), *The Idea of God* (1889), *Fundamental Problems* (1891), *Homilies of Science* (1892), etc.

les études religieuses ont pris, depuis un certain nombre d'années, une extension surprenante : « La création de chaires d'Histoire des religions au Collège de France, à Bruxelles, à Rome, à Genève, à Zurich, et dans quelques autres villes encore; l'organisation d'un enseignement complet pour l'histoire des principales religions dans la section des sciences religieuses de l'École des Hautes Études, à Paris; les conférences sur la théologie naturelle instituées dans les quatre universités écossaises par la générosité de feu lord Gifford[1]; l'institution d'un musée des Religions, créé par M. Guimet, d'abord à Lyon, puis à Paris; la création de revues spéciales consacrées exclusivement à l'Histoire des Religions; les grandes publications qui fournissent à tous les travailleurs des matériaux indispensables à l'étude des religions, telles que les *Annales du Musée Guimet*, et surtout cette admirable collection des *Sacred Books of the East* publiée à Oxford...; l'introduction, dans le cycle des livres d'étude, de manuels d'Histoire des Religions, tels que ceux de MM. Tiele et Chantepie de la Saussaye; l'apparition de toute une série d'ouvrages sur l'Histoire des Religions : — tels sont les phénomènes les plus caractéristiques[2]... ».

Dans les innombrables travaux qu'a produits déjà la science des religions, on s'est efforcé de classer toutes les manifestations religieuses qu'offrent le temps et l'espace, les plus lointaines et les plus grossières même; on s'est appliqué à démêler les éléments qu'enferme chaque religion; on a entrepris d'expliquer et leurs caractères particuliers et leur rapport de succession : on a commencé, grâce à une psychologie fine et

1. C'est à l'Université de Saint-André, sous le patronage de la fondation Gifford, qu'ont été faites par E. Caird les conférences réunies sous ce titre : *The evolution of religion*. Voir Marillier, *Une nouvelle Phil. de la religion*, *Revue des Études religieuses*, t. XXX, pp. 243 sqq., et Maurice Vernes, *Histoire et phil. religieuses*, *Revue phil.*, février 1894. Une autre fondation, la fondation Hibbert (Londres, Oxford), a provoqué des conférences de Max Muller, Renan, Kuenen, Réville, Pfleiderer, Sayce, Goblet d'Alviella (*l'Idée de Dieu*) : voir Vernes, *ibid.*

2. Jean Réville, *Revue de l'Histoire des religions*, t. XX, p. 214, à propos d'un projet de Félix Adler.

patiente[1], à éclairer par les circonstance de milieu et de race, par l'état social et le développement intellectuel, par les influences individuelles et contingentes, la suite des faits qui constituent cette partie de l'histoire dans sa bigarrure et sa mobilité. Mais la science des religions ne saurait être, n'est pas simplement l'étude des phénomènes et de leurs causes prochaines : elle cherche à expliquer son objet d'une façon plus profonde dans les ouvrages qui s'intitulent ou « Philosophie de la Religion » ou « Prolégomènes à l'Histoire des Religions ». Là, comme ailleurs, l'analyse serait absolument vaine si elle était à elle-même sa propre fin. Il doit y avoir une philosophie *a posteriori* des religions, autrement dit, une synthèse spéciale, de cette catégorie de phénomènes[2].

Or, voici ce qui nous paraît se dégager de l'ensemble des études religieuses. — Si on laisse retomber tout le contingent, l'accessoire et le variable, la religion est constituée par trois éléments essentiels : la doctrine, la morale et le culte. Nous ne voulons pas dire que dans toute l'histoire religieuse ils se trouvent toujours inséparablement unis, mais bien qu'une doctrine religieuse tend à s'épanouir toujours en un culte et une morale : elle s'annexe les pratiques ou les aspirations morales contemporaines de l'époque où elle se produit, et en partie même elle se produit pour fonder ces pratiques ou fortifier ces aspirations. Nous ne voulons pas dire non plus que toute religion ait une doctrine expresse et complète, — encore bien moins un dogme impérieux et fixe, — mais qu'il n'en est point qui n'explique, vaille que vaille, dans la mesure où l'esprit se pose les questions à une époque donnée, la nature

1. A l'aide des moyens les plus divers : grammaire comparée, archéologie, anthropologie, folklore.

2. Voir A. Réville, *Proség. à l'Histoire des Religions* (analysé par J. Darmesteter, *Essais orientaux*); Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*; la *Revue de l'Histoire des Religions*, *passim*, et, en particulier, J. Réville, *l'Histoire des Religions, sa méthode et son rôle d'après les travaux récents de MM. Maurice Vernes, Goblet d'Alviella et du P. van den Gheyn*; cf. Guyau, *l'Irréligion de l'avenir*. Voir aussi l'ouvrage récent de A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, avec une bibliographie, notamment pp. 30 et 134.

et la succession des choses. Par le culte, nous entendons tous les actes — autres que les actes moraux, lesquels tendent à devenir une manière de culte, eux aussi — que régit la doctrine, qui procèdent de l'interprétation du grand mystère ou qui y sont rattachés. Il y a des religions plus objectives, — c'est-à-dire dont l'origine est surtout dans l'émoi de l'homme qui contemple l'univers; il y en a de plus subjectives, — c'est-à-dire qui répondent davantage aux problèmes de la conscience et de la vie sociale[1] : mais ce que la religion est essentiellement, ce qu'elle s'achemine à réaliser de mieux en mieux, c'est l'unité d'une doctrine, d'un culte et d'une morale. Elle fournit la règle de la vie humaine par l'explication de la destinée humaine; elle relie l'homme à l'ensemble des choses : elle prétend créer l'unité du réel. Le Divin, c'est cette unité, entrevue confusément par la raison, conçue avec l'imagination, affectant la volonté par le sentiment — crainte ou amour. La foi, c'est l'affirmation de l'unité de l'Être en des formules gauches et grossières d'abord, puis qui se précisent et s'épurent, mais où toujours la spontanéité du croyant éclate et se joue avec une sorte de témérité. « Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison[2]. »

1. Voir Caird, *op. cit.*

2. Pascal. — Pour M. Albert Réville (*Prolégomènes*), la religion est « la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain à l'esprit mystérieux dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même et auquel il aime à se sentir uni ». Pour Guyau, elle est une « explication sociologique universelle, à forme mythique ». « L'idée de Dieu, dit M. Caird dans l'ouvrage cité, c'est-à-dire l'idée d'une unité absolue qui relie en un même ensemble toutes les choses pensantes et tous les objets de pensée, qui est la source de l'être pour toutes les choses qui sont et de la connaissance pour tous les êtres qui connaissent, est un principe essentiel ou plutôt le principe essentiel, ultime, de notre intelligence, principe qui doit se manifester dans la vie de toute créature raisonnable. Toute créature qui peut posséder la conscience d'un monde objectif et aussi la conscience d'être un moi est par là même capable d'avoir conscience de Dieu. En un mot tout être raisonnable est, en tant que tel, un être religieux (t. I, p. 68).... La religion n'est en effet qu'une forme plus haute de cette tendance qui, dans la science, nous conduit à rechercher l'universel au delà du particulier, l'un au delà du plusieurs (t. I, p. 111). » Cité et traduit par Marillier, *art. cité*. Cf. Lasson, *Sur l'Objet et la mét. de la phil. de la religion*, *Revue phil.*, t. VIII, p. 322

Et maintenant, sur les rapports de la religion et de la science, on jugera si nos vues sont conformes aux tendances que l'évolution religieuse manifeste comme aux résultats que donne la science des religions.

La religion a prétendu résoudre d'emblée le problème auquel elle répondait. Mais la solution religieuse, naïve et populaire, toujours mouvante, en quelque sorte, dans l'âme des masses, ne pouvait, à la longue, satisfaire l'élite pensante qui se formait. La solution philosophique s'est produite. Au lieu de la spontanéité libre de tout l'être, pour ainsi dire, c'est la réflexion qui intervient avec la philosophie : la raison essaye, à elle seule, d'expliquer l'unité qu'elle conçoit. La philosophie, qui précise le problème que la religion résolvait sans le poser, est, par rapport à la religion, un effort rationnel pour établir l'unité. Mais, par rapport à la philosophie, la science, elle, est une méthode positive. Elle dégage et elle complète la part d'expérience que la philosophie enveloppait; elle résout patiemment et sûrement, par menues parcelles, et les problèmes divers que fait naître la réflexion philosophique, et le problème foncier qu'implique la religion : mais elle procède, en définitive, de la même affirmation primordiale. — La religion et la philosophie, c'est l'explication plus ou moins improvisée de l'Unité. Mais considérées dans leur histoire, les religions, qui se pénètrent peu à peu de philosophie, et les philosophies, qui se pénètrent peu à peu de science, qui se corrigent et se transforment, sont la *recherche* de l'Unité : et c'est ainsi qu'elles aboutissent à cette science, qui est une méthode avouée de recherche. — Mais, à côté de la science, la pratique morale suit son cours : la religion et la philosophie tendent à s'évanouir pour ne laisser subsister que la science et la morale. Cependant, la science s'approfondit; elle découvre ses prin-

(analyse des *Philosophische Monatschefte*). — Sous les termes divers et malgré les tendances différentes, les philosophes de la religion en donnent, d'après son histoire, des définitions au fond identiques.

cipes, son principe; elle se développe en philosophie; elle justifie et fonde la morale; elle complète la morale en établissant que la loi humaine veut l'unification, non seulement des hommes entre eux, mais de l'humanité avec le Tout : elle s'épanouit en religion.

Ensemble de connaissances acquises, activité sociale, activité scientifique, — la science faite soutenant la morale et la morale se prolongeant dans la science qui se fait : la Synthèse reproduit ainsi les éléments de la Religion, — dogme, morale et culte, — fondus comme dans la Religion. Elle ne la détruit qu'en la restaurant. Le Divin, ici, disparaît, peut-on dire comme on veut, ou subsiste : c'est l'Unité conçue et voulue. La foi, cette spontanéité qui, non contente d'affirmer son objet, le créait arbitrairement par une illusion précaire, survit épurée : car l'affirmation invincible de l'unité de l'être — âme de la religion — continue à tout animer.

Agir, c'est croire, et c'est savoir déjà obscurément. Or la science explicite justifie à mesure et éclaire l'action. *Chercher*, c'est avoir foi et agir pour la foi. Et voilà ce que ne voient pas la majorité des « croyants » : à la science ils opposent leur foi au lieu de reconnaître la foi pure dans la science. Pascal a eu d'étranges lueurs : « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais aussi par le cœur; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le raisonnement qui n'y a point de part essaye de les combattre.... C'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours. *Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace* (et que les nombres sont infinis).... *Les principes se sentent*, les propositions se concluent[1]. » — « Console-toi : tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé », dit Jésus à Pascal dans le *Mystère de Jésus*. Oui. l'homme cherche parce qu'il a trouvé. Action et spéculation

1. Pascal, édition Havet, *Pensées*, VIII, 1.

mêlées, l'humanité vit d'une hypothèse qui s'impose à elle et qu'elle confirme en vivant : mais la religion enveloppait d'un mirage l'hypothèse que la Synthèse dégage pour la mieux confirmer. La différence essentielle de la Synthèse et de l'antique Philosophie qui vient y aboutir, — c'est qu'elle procède d'un *acte* de foi, c'est qu'elle est en acte; et la différence essentielle de la Synthèse et de l'antique Religion qui vient s'y parfaire, c'est qu'elle se prouve par l'action. Ici, l'acte de foi doit créer son objet — à la longue. La révélation, ici, c'est l'action qui se pense; et le miracle, c'est la pensée qui se réalise.

Voilà donc ce qu'il faut comprendre désormais. Le prix des religions est infini : il s'agit moins de les supprimer que de les parfaire. Dès lors que la question théologique n'existe plus, il ne saurait plus y avoir ni théistes ni athées, — mais il y a toujours des esprits religieux ou irreligieux. Ceux-là se font et de la religion et de la science une idée singulièrement mesquine qui les veulent reléguées chacune dans leur domaine, et qui croient que tout est sauvé si « l'État laïque » se montre tolérant vis-à-vis d'une religion tolérante elle-même. Ils ont raison, au contraire, ceux qui croient que la société pas plus que l'individu ne peut vivre vraiment, ne peut vivre longtemps dans le conflit ou l'incohérence des principes de vie. La religion n'est rien là où elle n'est pas tout. C'est faire, d'ailleurs, une tentative stérile que vouloir remonter le courant de l'histoire : le moyen de restaurer la vie complète n'est pas de tâcher à maintenir des conceptions provisoires et qui ont fait leur temps. Sans doute, les « fidèles » qui, par attachement à de nobles illusions et pour méconnaître la portée de la science, sacrifient sans trouble celle-ci à celles-là[1], rendent quelque service à l'humanité : ils oppo-

1. « Revenir au christianisme, est-ce, oui ou non, renoncer à la science? Si oui, il faut dire au christianisme un respectueux, un triste adieu, mais résolu, mais définitif. Si non, pourquoi le christianisme, qui est bienfaisant et éminemment salutaire, ne serait-il pas vrai?... Mais si le mode chrétien de penser et le mode moderne s'excluent, comment renoncer à ce mode

sent la vérité foncière de la religion aux mensonges de la vie « civilisée ». Mais ceux qui sont en peine de croyances, qu'ils les cherchent, — et ils les peuvent trouver, — sans résister à l'histoire, dans la plénitude de la pensée [1].

Entre les croyances anciennes qui subsistent et l'indifférence qui progresse, c'est un vain rêve, dit-on, quand même il serait appelé par la raison, que ce Règne de la Synthèse. Rendre une foi à ceux qui n'en ont plus, donner une foi nouvelle à ceux qui en ont une encore; transformer et l'intérieur des âmes et toutes les formes de la vie : quelle chimère! Laissons aux théoriciens naïfs le plaisir de refaire l'humanité et de façonner l'avenir avec la cire des idées. Mais nous autres, gens d'expérience et qui savons la rigidité des choses, nous sourions à tant de simplicité. — Et pourtant, l'expérience, à quoi devrait-elle aboutir, quand elle ne se confine pas dans une portion infime d'espace et de temps, sinon à encourager les grandes espérances? Même l'histoire humaine, quelles transformations ne présente-elle pas, — et lentes et brusques!

moderne sans renoncer à la science et à la pensée même!... Or... la science définitive se réduit à peu de chose, et sur les points où elle existe, elle n'atteint ni le fond ni le sommet, et plus nous comprenons ce qu'est la science, plus nous en restreignons la portée, car nous comprenons précisément que le fond et le sommet sont hors de ses prises. Ce n'est donc pas la science qui est incompatible avec le christianisme, mais une certaine philosophie qui dépasse la science et qui, n'en ayant pas les étroites limites, n'en a pas l'irréfragable autorité.... C'est assez dire que si aujourd'hui et surtout demain, il y a urgence de prendre parti, le sens dans lequel se décidera l'humanité cultivée, pensante et savante, se laisse apercevoir... » Ollé-Laprune, *le Prix de la vie*, pp. 438-443.

1. « Ah! cette parole que lui seul sur notre petite terre a osé prononcer avec une certitude infiniment mystérieuse, si on nous la reprend, il n'y a plus rien. Sans cette croix et sans cette promesse illuminant le monde, tout n'est plus qu'agitation vaine dans la nuit, remuement de larves en marche vers la mort... », s'écrie Pierre Loti. « Cette plainte si profondément pathétique, déclare Bourget, d'un esprit qui voudrait croire et qui ne peut pas, d'un cœur qui voudrait prier et qui n'ose pas, combien l'ont poussée déjà parmi les enfants du siècle commencé sur une incertitude et qui s'achève de même. » Et Loti s'en va aux lieux saints pour voir, pour revivre le miraculeux passé, en attendant un miracle nouveau, son miracle : « Non, rien. Personne ne me voit. Personne ne m'écoute. Personne ne me répond.... J'attends, et les instants passent, et c'est l'évanouissement des derniers espoirs confus, c'est le néant des néants où je me sens tomber. » Mais pourquoi cherche-t-il la foi à rebours, dans le passé, et hors de lui! — Voir Bourget, art. cit., *Revue de Paris*, 1er mai 1895.

Que de fois par des élans d'héroïsme, par le sacrifice et le martyre, par des actes de folie et de scandale, — à les juger froidement, — l'humanité s'est arrachée soudain à toutes ses habitudes! Elle est de cire elle-même quand la foi la brûle : mais bientôt, ou elle reprend ses habitudes, ou elle en prend de nouvelles. Il s'agit précisément de créer en elle une foi qui la rende indéfiniment flexible et ployable.

A la jeunesse tout semble possible et par là même tout est facile; la maturité fait voir les difficultés de tout et par là même rend tout impossible. L'humanité sort à peine de l'enfance : après une série de crises, de progrès et d'arrêts, voici qu'elle va prendre conscience d'elle-même et de son rôle. Hommes faits de la génération présente, ne la jugez pas d'après nous. Ce que vous condamnez le plus, — comme la guerre, — vous le déclarez nécessaire [1]. Ce que vous appréhendez le plus, — comme l'avènement d'une démocratie barbare, — vous le jugez inévitable [2]. Hommes de peu de foi, vous retardez le progrès en le niant. Ceux qui y croient le font.

Au surplus, — il faut le redire, — l'humanité ne saurait brusquement accomplir un progrès définitif. Eût-on le pouvoir de changer soudain la face des choses humaines, on devrait s'en garder : le fond ne serait pas atteint. Ce serait faire souffrir les hommes, sous le prétexte de les rendre heureux. Tous les efforts échouent pour amener les races infé-

1. Voir des citations dans Tolstoï, *Plaisirs cruels*; celle-ci, par ex. : « La certitude de la paix — je ne dis pas *la paix*, je dis, *la certitude de la paix* — engendrerait avant un demi-siècle une corruption et une décadence plus destructives de l'homme que la pire des guerres » (de Vogüé).

2. « Je souhaite de me tromper; mais je crois que je ne me trompe pas Il y aura donc comme un divorce entre le petit groupe des intellectuels et la foule. Quelques livres très pensés, très scientifiques et très littéraires, très peu achetés, qui seront l'aliment d'une classe de lettrés et de savants, que la foule ignorera, dont elle n'aura pas même, les intermédiaires ayant disparu, de lointains échos ou l'infiltration insensible; très loin au-dessous le journal populaire, s'occupant de politique passionnée et surtout de polémique, organe d'un grand parti ou plutôt d'une grande animadversion populaire, le journal anti-quelque chose, ou bien le journal de simple curiosité et de faits divers, — voilà comme je me représente assez bien l'appareil intellectuel de l'Europe vers 1950. » Émile Faguet, *Psychocratie?* dans le *Journal des Débats*, 1er mars 1895.

rieures au niveau des plus élevées : on redouble la misère des sauvages en voulant les « civiliser »; « ils retournent avec délices à leur pirogue »; ou, dans le sentiment de leur incapacité à changer, ils s'abandonnent aux maladies, comme « fatigués de vivre »[1]. De même, les races les plus plastiques souffriraient étrangement si, du cerveau et du cœur de quelques-uns, un idéal trop déconcertant prétendait s'imposer à elles. Et d'ailleurs cela n'est pas à craindre. La foi nouvelle a pour caractère de comprendre et de respecter l'histoire, d'être hardie comme l'utopie et prudente comme l'expérience : elle aspire à organiser l'avenir sans désorganiser le présent. Elle gagnera de proche en proche, jusqu'à ce qu'elle règne par le triomphe sûr et doux de la vérité.

Ainsi l'humanité n'est pas près de réaliser, dans l'union, ses fins dernières : trop d'intérêts prochains l'absorbent et trop d'antiques erreurs l'en détournent. Elle n'est pas près d'occuper pacifiquement la terre pour accomplir ses destinées : trop d'antagonismes subsistent au sein des sociétés et entre les sociétés[2]. L'histoire, une fois consciente, peut précipiter son cours; mais elle doit le poursuivre.

II. SUR LE BALLON D'ALSACE. — VIE ET SCIENCE

... En montant au Ballon d'Alsace, je pensais à l'œuvre que je conçois, au livre que je commençais alors et que je

1. Voir Zaborowski, *Disparité et avenir des races humaines*, *Revue scient.*, 17 et 24 décembre 1892. Cf. G. Le Bon, *les Lois psychol. de l'évolution des peuples*.

2. « Il y a aujourd'hui à la surface du globe une population d'un milliard et demi d'êtres humains.... Jamais la terre, au cours de ses lentes révolutions, n'a porté à sa surface un tel nombre d'êtres de même genre, d'aussi grande taille.... Géologiquement parlant, nous sommes en plein *règne humain*. Une période très longue, des milliers de siècles, ont été nécessaires pour que cette absolue prédominance de l'homme se réalisât.... Jusqu'à notre époque l'humanité s'est répandue partout un peu au hasard des chemins, sans le vouloir ni le savoir, et dans une parfaite ignorance d'elle-même.... Sa multiplication et son extension en tous sens n'ont engendré que des différences et des antagonismes. » Zaborowski, *ibid.* « Nous touchons certainement aujourd'hui, ajoute-t-il, à la fin de cette longue période de prolifération animale et de peuplement inconscient. »

termine aujourd'hui. Je me disais que le programme est bien vaste, l'effort bien ambitieux, et bien vaine sans doute la tentative. Dans la sérénité du paysage, j'avais presque honte des agitations de ma pensée.... Je montais à travers les sapinières et les hêtraies. Élancés et roides, les sapins sur les pentes dressaient leurs vivantes colonnes; du tronc vigoureux des hêtres jaillissait un branchage touffu. Sous la voûte verte où filtrait le soleil, j'avançais grisé par les parfums de la forêt; je me sentais allégé par l'air pur, rafraîchi par le clair bruissement des eaux vives : toute une vie simple et intense s'épanouissait dans la montée puissante des sèves et la libre coulée des sources, — qui agissait sur moi profondément. Les villes entrevues par échappées devenaient d'étroites taches blanches et rouges, les flèches des clochers s'amincissaient, les demeures des hommes apparaissaient comme des jouets chétifs : l'existence inquiète qu'on y mène me semblait insensée et mesquine, au milieu de cette nature candide et forte. A son contact, je sentais bouillonner en moi toutes les sources de la vie physique, et je me disais qu'au lieu de penser la vie il vaudrait mieux la vivre.... Peu à peu les arbres se faisaient rares, moins robustes maintenant, ramassés et noueux; les hêtres, — plus souples, — tordus et rabougris, s'obstinaient quelque temps; bientôt s'arrondissait la croupe presque nue, au gazon brûlé, hérissée d'arêtes de granit. Je montais; et sous mes yeux s'élargissait le paysage bossué, et très loin s'étalait la coupole du ciel, d'un bleu profond pâli aux bords. Et les hêtraies touffues, les sapinières sombres, — toute la forêt immense, à la vie pullulante, elle-même n'apparaissait plus que comme une mousse dont la couleur changeait aux jeux du soleil et que veloutait la brume. J'étais au sommet. Alors, dans l'air violent et sous le ciel mystérieux, devant l'espace illimité, la nature sauvage, la vie primitive et inconditionnée, ma pensée se ressaisit avec fierté. Planant à ces hauteurs, elle reprit, en face des choses élémentaires, le goût des pro-

blèmes premiers. Elle sentait mieux, en remontant dans ce chaos, toute sa puissance et toute sa gloire.

... Soudain du fort de Servance, sur le Ballon voisin, un coup de canon partit, qui se répercuta dans les vallées d'Alsace; plusieurs fois gronda cette voix formidable, — voix de colère et de menace. Jusque dans ces hautes solitudes où se recueillait ma pensée, l'écho des passions et des rancunes humaines me poursuivait. Et je compris mieux alors comment, lorsqu'on va vers la nature, c'est — plus ou moins consciemment — pour lui demander des leçons, pour échapper, non pas à la vie pensante, mais à une vie contre nature. L'âme fraternelle des êtres simples nous éclaire et nous instruit : elle nous invite à renoncer aux complications et aux mensonges, à déployer joyeusement les puissances de notre être, à mener une existence moins agitée et moins factice, pleinement pensante, vraiment humaine — et, ainsi, naturelle. Le désordre même des éléments nous fait sentir notre mission de créer et de leur imposer l'unité qu'ils ignorent et où ils aspirent. Tout ce qui est tend à la vie, tout ce qui vit tend à la pensée. Quand les sucs de la terre se transforment en plantes et les plantes en chair, dans le cerveau humain, dans la pensée, par la science, s'accomplit directement le vœu universel. Parmi les formes que l'Être réalise, il n'en est pas, à notre connaissance, de plus unifiantes que la forme humaine et où la vie pourrait être plus pleine.

... Cependant le canon qui grondait toujours attestait à la fois la grandeur et la misère de l'homme : il enchaîne les forces de la nature, mais il tourne sa victoire à son dommage. Pauvre humanité, — au fond laborieuse, patiente, confiante, comme l'araignée dont un hasard déchire la toile et qui, résignée, tire de sa substance une toile nouvelle : plus malheureuse encore, puisque sans cesse elle détruit aveuglément son propre ouvrage! Tant de souffrances, auxquelles on ne peut songer sans frémir; tant de luttes, de guerres, de persécutions; dans le passé et dans le présent,

tant de cœurs froissés et tant de chairs meurtries! Après ces labeurs, ces douleurs et ces déceptions, cela semble beau — faibles vies incertaines suspendues entre deux inconnus — qu'il y ait des hommes toujours, au lieu de s'étourdir, qui pensent et cherchent. Mais ils échappent, ceux-là, à la misère; ils ont mieux que la jouissance : ils ont la foi; par eux se réalise et se formule la *loi* nécessaire et bienfaisante. Que de moments sans doute, dans notre « civilisation » trouble, où l'effort du mieux devient pénible! « Cultiver son jardin », c'est-à-dire mener une vie simplifiée et goûter la paix des êtres inconscients, voilà l'idéal alors où le penseur déchoit. Mais les espérances humaines ne sont pas près d'être épuisées : qu'un marcheur las s'asseye au bord du chemin, la caravane pieuse poursuit la voie montante; et lui-même bientôt se remet à gravir.

Ce qu'il faut souhaiter, c'est qu'entraînés en nombre croissant, concevant peu à peu leur rôle dans l'univers, les hommes réussissent à vivre pleinement par la pensée. Il y a une façon de comprendre la science qui fait comprendre la vie et lui donne un prix singulier. — Pas intéressante, la vie? Mais tout ne peut-il être sujet d'étonnement et d'admiration? Quel prodige heureux d'être, sous la forme humaine, et d'entrer en rapport avec tout ce qui est, et de mourir pour le renouvellement nécessaire des formes de la vie! Quelle carrière offre la durée de chaque existence individuelle! Et quelle perspective ouvre l'association de toutes les ressources humaines! Peut-on songer sans douleur à ces forces du corps et de l'esprit gaspillées aux travaux de la guerre et de l'industrie, dans la politique stérile ou les vains divertissements? Comme tous ces petits événements qui font tant de bruit sont futiles en comparaison des événements de laboratoire! La Synthèse doit absorber toutes les énergies, dériver et raviver l'ancien esprit d'aventure. Se lancer à la conquête de tout l'inconnu; contrôler l'hypothèse de l'Unité; réaliser

les fins unifiantes de l'Être : n'est-ce pas une aventure assez passionnante?

... Le canon s'était tu. Un grand calme, avec le crépuscule, tombait sur les choses. Et j'étais résolu, en redescendant, à agir, à faire ma tâche sans présomption, mais sans timidité ni défaillance : il me semblait que l'effort le plus chétif peut s'embellir de la noblesse des fins, comme le moindre objet s'illuminait, à cette heure, de la splendeur du soleil couchant.

FIN

TABLE SOMMAIRE

INTRODUCTION

LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

CONCLUSION

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 216-98.